Colecţie coordonată de Alexander Baumgarten
Consiliul ştiinţific:
Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj) Olivier Boulnois (ficole Pratique des Hautes fitudes, Paris) Gerbby György (Central European University, Budapest) Molnár Peter („Cotvos Lorând” Tudományos Egyetem, Budapest) Sylvain Piron (ficole des Hautes ătudes en Sciences Sociales, Paris) Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj) Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă”, Bucureşti) Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)
www.polirom.ro
© 2005 by Editura POLIROM
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33; O.P. 37.
P.O. Box 1 – 728, 030174
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
BOETIUS DIN DACIA
Despre viaţa filosofului / Boetius din Dacia; trad., note şi comentarii de: Mihai Maga.
— Iaşi: Polirom, 2005
ISBN: 973 – 681 – 881-O I. Maga, Mihai (trad.)
14 (38) Aristoteles 929 Aristoteles
Printed in ROMÂNIA
Boetius din Dacia
Despre viaţa filosofului
Ediţie bilingvă
Traducere, notă introductivă, note şi comentarii de Mihai Maga
POLIROM 2005
Notă introductivă
Versiunea de faţă a tratatelor lui Boetius din Dacia urmează ediţia lui J. Pinborg şi a lui N.J. Green-Pedersen din *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI. 1 – 2 *Boethii Daci Topica & Opuscula* (DKK 300), 1976, pp. 369 – 377 şi pp. 382 – 391, care reia textul ediţiei pregătite de

Martin Grabmann, publicat în *Archives d'Histoire littéraire duMoyen âge*, 6, 1932, pp. 287 – 317, şi în *Mittel-alterliches Geistesleben* II, München, 1936, pp. 200 – 224.

Boetius din Dacia este unul dintre principalii protagonişti ai mişcării din secolul al XIII-lea cunoscute sub titulatura de „averroism latin", unul dintre momentele de glorie ale revenirii lui Aristotel în cultura occidentală.

Tratatele reprezintă două exegeze aristotelice apărute în contextul mişcării aristotelico-averroiste din mediul universitar parizian al anilor 1268 – 1272. Primul, *Desummo bono sive de vita philosophi*, este un opuscul care dezbate modelul etic intelectual aşa cum apare el în *Etica nicomahică-a* lui Aristotel, redeschizând discuţia asupra idealului moral laic în filosofia medievală. Consecinţele

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

lui merg până la teoretizările statului liberal de către Marsilio din Padova1 şi Dante2 şi fixează definitiv în cultura europeană tema locului intelectualului în peisajul social, în concurenţă cu asceza monastică. Acest tratat prezintă o importanţă deosebită în istoria intelectuală europeană deoarece poate fi considerat actul de naştere al intelectualului european, cuprins într-o corporaţie universitară profesionalizată. Unele dintre propoziţiile tratatului au fost cuprinse în cenzura universitară din 7 martie 1277 a episcopului Étienne Templier al Parisului.

Al doilea tratat, *De somniis*, reia tratatul aristotelic *De divinatione per somnum*, pentru a trata în mod naturalist problema determinării viitorului prin vise; demersul intelectual făcut din perspectiva noului ideal moral duce la o concluzie pur raţională.

Tratatele aparţin fără îndoială lui Boetius din Dacia, deşi acesta este menţionat sub diverse nume în textele medievale. Datarea tratatelor este dificilă, pentru că nu exista probe directe în acest sens, însă raportarea opusculelor la alte scrieri din acea perioadă conduc datarea către anul 12703.

1. Marsilio din Padova, *Defensorpacis*.

2. Dante, *De Monarchia*.

3. S. Skovgaard Jensen, *On the National Origin of the Philosopher Boetius de Dacia*. *Classica et medievalia 24* (1963), pp. 232 – 241.

Traducerea tratatelor şi aparatul critic al versiunii prezente au fost realizate în cadrul Masteratului de filosofie antică şi medievală din cadrul Departamentului de filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj, program coordonat de prof. univ. dr. Vasile Muscă. Mulţumesc pe această cale coordonatorului acestui program de studii, precum şi domnului Alexander Baumgarten, care mi-au pus la dispoziţie textele şi mi-au coordonat activitatea ce a dus la apariţia acestei cărţi.

Mihai Maga

Boetius din Dacia

Despre binele suprem sau despre viaţa filosofului

Pentru că în orice specie de fiinţă este posibil un bun suprem1, iar omul reprezintă o anumită specie de fiinţă, este necesar ca pentru om să fie posibil un anume bine suprem2. Nu mă refer la bunul suprem în sens absolut, ci suprem în raport cu el, căci bunurile posibile pentru om au un hotar şi nu merg la infinit. Să cercetăm însă prin raţiune care este acest» bine suprem care este posibil pentru om. Bunul suprem care este posibil pentru om îi corespunde potrivit cu facultatea sa cea mai bună. Deci nu potrivit cu sufletul vegetativ, care este propriu plantelor, nici potrivit cu sufletul senzitiv, care este propriu animalelor, de unde rezultă că şi desfătările sensibile ţin de animale. Cea mai bună facultate a omului este raţiunea şi intelectul, căci ea reprezintă cea mai bună stăpânire a vieţii umane, atât în contemplare, cât şi în acţiune. Prin urmare, binele suprem posibil pentru om trebuie să îi revină prin intelect. Iar oamenii care sunt stăpâniţi numai de desfătările simţurilor trebuie să fie îndureraţi fiindcă lasă deoparte bunurile intelectuale, fiindcă ei nu îşi ating niciodată binele suprem. Ei sunt în aşa de mare măsură dedaţi simţurilor, încât nu mai caută care este bunul intelectului însuşi. împotriva lor strigă Filosoful zicând

„Vai vouă, oameni ce vă număraţi între fiare, căci voi nu tindeţi spre ceea ce este în voi divinT5. El numeşte „divin”, în om, intelectul: căci dacă există ceva divin în om, este drept ca acest lucru să fie intelectul. Căci după cum în totalitatea lucrurilor cel mai bun este ceea ce este divin, tot aşa numim divin ceea ce este cel mai bun în om.

Şi apoi, pentru că în intelectul uman există, pe de o parte, o potentă contemplativă şi alta practică, ceea ce rezultă din faptul că omul este contemplativ în raport cu unele lucruri (faţă de care nu este activ), ca de pildă cele eterne, iar în raport cu altele el este activ potrivit cu călăuzirea intelectului prin care el acţionează într-un mediu în care poate alege în toate acţiunile umane4. De aici ştim noi că aceste două potente intelectuale se află – ca gen – în om. Însă binele suprem care este posibil pentru om, potrivit cu intelectul contemplativ, este cunoaşterea adevărului şi desfătarea în acesta. Căci cunoaşterea adevărului este desfătătoare. Lucrul înţeles îl desfată pe cel care îl înţelege şi, cu cât fusese mai mirabil şi mai nobil lucrul înţeles, şi cu cât fusese intelectul înţelegător mai plin de facultatea înţelegerii desăvârşite, cu atât este mai măreaţă desfătarea intelectuală. Iar cel care a gustat o asemenea desfătare o înlătură pe oricare mai măruntă, cum este cea sensibilă, care, pe bună dreptate, este mai măruntă şi mai umilă. Iar omul care o alege este mai umil şi el din pricina ei, decât acela care o alege pe prima. De aceea, din faptul că lucrul înţeles îl desfată pe cel înţelegător, Filosoful conchide, în *Metafizica*, X15, că intelectul are în mod originar viaţa cea mai plină de voluptate. Fiindcă intelectul deţine în mod originar cea mai importantă facultate în înţelegere, însă inteligibilul pe care îl înţelege este mai nobil, căci el este însăşi esenţa sa – căci ce poate înţelege mai nobil intelectul divin decât faptul că el este esenţă divină? –, el are viaţa cea mai plină de voluptate. De aceea, fiindcă nu poate avea loc pentru om prin intelectul contemplativ cunoaşterea a nimic mai bun decât cunoaşterea totalităţii fiinţelor care provin de la principiul prim şi, prin aceasta, <cunoaşterea principiului

prim, după cum este posibil, precum şi desfătarea în el, rezultă în acest caz ceea ce s-a conchis mai sus, <anume> faptul că bunul suprem, care este posibil pentru om potrivit cu intelectul contemplativ, este cunoaşterea adevărului în fiece lucru în parte şi desfătarea în el.

Apoi, bunul suprem care este posibil pentru om, potrivit cu intelectul practic, este punerea în fapt a binelui şi desfătarea în el. Căci ce lucru mai bun i se poate petrece omului, potrivit cu intelectul practic, decât să acţioneze în mediul alegerii în cazul tuturor acţiunilor umane şi să se desfete în el? Căci nu este just decât acela care se desfată în actele de justiţie. Iar înacelaşi fel se cuvin înţelese actele celorlalte virtuţi morale.

Din cele care s-au spus, se poate în chip evident conchide faptul că bunul suprem care este posibil pentru om este cunoaşterea adevărului şi punerea în faptă a binelui şi desfătarea în amândouă.

Iar pentru că bunul suprem care este posibil pentru om reprezintă beatitudinea lui, rezultă că beatitudinea umană este cunoaşterea adevărului şi punerea în fapt a binelui şi desfătarea în amândouă. Din acest motiv, în cetate, de arta militară se îngrijeşte un legislator astfel încât, de îndată ce au fost alungaţi duşmanii, cetăţenii să poată da curs virtuţilor intelectuale, contemplând adevărul şi punând în fapt binele prin virtuţile morale, şi să trăiască o viaţă fericită; în acestea două constă viaţa fericită. Acesta este bunul cel mare pe care omul îl poate primi de la Dumnezeu şi pe care Dumnezeu îl poate da omului în această viaţă6. Cel care-şi doreşte în mod raţional o viaţă lungă este <tocmai> cel care şi-o doreşte pentru a se dărui în chip cât mai desăvârşit acestui bun. Căci acela care este mai desăvârşit în beatitudinea despre care noi ştim prin raţiune că îi este omului posibilă în această viaţă, acela este mai aproape de beatitudinea pe care o aşteptăm prin credinţă în viaţa viitoare. Şi pentru că este cu putinţă atât de mult bine pentru om, după cum tocmai s-a spus, se cuvine ca toate acţiunile umane să fie îndreptate într-acolo, încât <acest bine> să fie rezultatul lor. Toate

acţiunile care sunt drepte într-o anumită lege trebuie, întrucât ele tind la scopul legii, să fie cu atât mai bune, cu cât sunt mai apropiate de scopul legii; iar acţiunile care se opun scopului legii sau care sunt îndepărtate de ea – nefiind împlinite potrivit preceptelor legii, sau fiind chiar indiferente, adică nici opuse, nici adecvate preceptelor legii – <aşadar> toate acţiunile de felul acesta sunt un păcat în raport cu acea lege, chiar dacă într-o măsură mai mare sau mai mică, după cum reiese din cele spuse. Tot astfel este în cazul omului, fiindcă toate intenţiile şi sfaturile, acţiunile şi dorinţele oamenilor care tind către acest bun suprem, care este posibil pentru om şi care tocmai a fost enunţat, sunt corecte şi aşa cum se cuvine. Şi dacă omul îşi pune acţiunea în fapt astfel, el acţionează în mod firesc, deoarece acţionează în vederea binelui suprem care îi este înnăscut. Iar dacă el acţionează astfel, înseamnă că are o bună dispunere, fiindcă este dispus în vederea ultimului şi celui mai bun scop al său. Însă fiecare acţiune a omului care nu este dispusă în vederea acestui bine, sau cele care nu sunt astfel încât omul să devină mai puternic şi într-o mai bună dispunere către acţiunile care se ordonează în vederea acelui bine, reprezintă în om un păcat. De aceea, omul fericit nu realizează nimic în afară de lucrurile <ce-l conduc la> fericire, sau lucrurile prin care redevine mai puternic sau mai capabil de lucrurile <ce-l conduc la> fericire. De aceea, cornul> fericit, fie că doarme, fie că veghează, fie că mănâncă, trăieşte în chip fericit atât timp cât face în aşa fel încât să devină mai puternic în vederea acţiunilor <care-l conduc la> fericire.

Acesta este motivul pentru care toate acţiunile omului care nu sunt dirijate în vederea acestui bine suprem al omului care tocmai a fost numit, fie că se opun acestuia, fie că <în sunt indiferente, reprezintă un păcat pentru om, deşi într-o măsură mai mică sau mai mare, aşa cum rezultă de la sine7. Şi cauza tuturor acestor acţiuni o reprezintă patima dezordonată, care este cauza oricărui rău în moravuri. Patima dezordonată a omului este cauza însăşi care îl împiedică cel mai mult pe om de la ceea ce el

doreşte în mod natural. Deşi, *fiecare om doreşte în mod natural să cunoască 8*, totuşi foarte puţini dintre oameni – fapt care ne îndurerează –, urmează studiul înţelepciunii, deoarece patima dezordonată îi împiedică de la un bine atât de mare. Căci îi vedem pe unii că îşi duc viaţa în trândăvie, pe alţii că umblă după detestabilele plăceri ale simţurilor, iar pe câte unii că râvnesc bunurile aduse de noroc. Şi astfel, patima dezordonată îi împiedică astăzi pe toţi oamenii de la binele lor suprem, cu excepţia a foarte puţini bărbaţi vrednici de laudă. Despre aceştia spun că sunt vrednici de laudă, pentru că ei dispreţuiesc dorinţa simţurilor şi urmează dorinţa şi desfătarea intelectului, stăruind asupra cunoaşterii adevărului lucrurilor; şi despre aceştia spun eu că sunt vrednici de laudă fiindcă trăiesc potrivit ordinii naturale. Căci după cum toate facultăţile inferioare care se află în om există în vederea facultăţii supreme9 – căci <facultatea, nutritivă există în vederea celei senzitive, deoarece <facultatea, senzitivă este o desăvârşire a unui anumit corp însufleţit, în vreme ce un corp însufleţit nu poate exista fără hrană, iar facultatea nutritivă reprezintă o facultate care preschimbă şi converteşte hrana, motiv pentru care se întâmplă că <facultatea, nutritivă există în om în vederea celei senzitive; <facultatea, senzitivă însă există în om în vederea celei intelective, fiindcă cele înţelese în noi provin din cele imaginate şi, din acest motiv, le înţelegem mai greu pe acelea care nu pot fi imaginate potrivit cu sine în noi; imaginaţia însă nu se realizează decât în urma activităţii simţurilor: dovada acestui fapt este că oricine imaginează este afectat sensibil; de aceea, potrivit Filosofului, imaginaţia sau fantezia reprezintă o mişcare făcută din simţ în raport cu un act –, tot astfel, operaţiile tuturor facultăţilor inferioare, care se află în om, există în vederea operaţiilor facultăţii supreme, care este intelectul. Şi între operaţiile facultăţii intelective, dacă există vreuna care este cea mai bună şi desăvârşită, atunci toate există în mod firesc în vederea ei. Iar atunci când omul se găseşte în această operaţie, el se află în starea cea mai

bună care este posibilă pentru om. Iar aceştia sunt filosofii, cei care îşi dedică viaţa studiului înţelepciunii10. De aceea, toate facultăţile care se află în filosof operează potrivit ordinii naturale: cea anterioară în vederea celei posterioare şi cea inferioară în vederea celei superioare şi mai desăvârşite. Însă toţi ceilalţi oameni, care trăiesc potrivit facultăţilor inferioare alegând operaţiile acestora şi desfătările care se găsesc în făptuirile lor, se află într-o dispoziţie nenaturală şi păcătuiesc împotriva ordinii naturale. Căci îndepărtarea omului de ordinea naturală este un păcat pentru om, iar pentru că filosoful nu se îndepărtează de această ordine, el nu păcătuieşte împotriva ordinii naturale.

Căci filosoful este virtuos, în sens moral, din trei motive. Unul <dintre ele> este acela că el cunoaşte necuviinţa acţiunii în care constă viciul, precum şi caracterul nobil al acţiunii în care constă virtutea, şi, din acest motiv, el poate alege mai uşor una dintre acestea evitând-o pe cealaltă şi întotdeauna poate să acţioneze potrivit cu o raţiune dreaptă; dacă acţionează astfel, nu greşeşte niciodată. Aceasta nu i se întâmplă totuşi ignorantului, căci este greu să-l faci pe ignorant să acţioneze corect11. Al doilea motiv este acela că cine a gustat dintr-o desfătare mai mare respinge orice desfătare minoră. Filosoful însă a gustat desfătarea intelectuală reflectând la adevărurile fiinţelor, ceea ce este o desfătare mai mare decât aceea a simţurilor; din acest motiv, el respinge desfătările sensibile. Iar cele mai multe păcate şi vicii constau în excesul desfătării sensibile. Cel de-al treilea motiv este acela că în facultatea de înţelegere şi de contemplare nu există păcat, iar în binele în sine nu este cu putinţă excesul şi păcatul, însă acţiunea filosofului este contemplarea adevărului: de aceea, virtuos, mai degrabă decât alţii, e filosoful.

De aceea filosoful trăieşte aşa cum este omul născut să trăiască şi conform ordinii naturale, fiindcă toate facultăţile lui inferioare şi acţiunile lor sunt în vederea facultăţilor superioare şi a acţiunilor lor, şi toate există în

mod universal în vederea celei din urmă facultăţi supreme, care este oglindirea adevărului şi reflectarea într-însul, şi, mai cu seamă, a adevărului prim. Căci niciodată dorinţa de a şti nu se satură până ce nu cunoaşte fiinţa increată. Se pune însă problema, în privinţa intelectului divin, dacă el este dorit în chip natural pentru a fi cunoscut de către oameni, aşa cum spune Comentatoru112. Căci dorinţa fiecăruia de a cunoaşte este o dorinţă de a cunoaşte ceva de ordin prim, iar dovada acestui fapt este acela că dorim să cunoaştem ceva şi ne desfătăm în contemplarea lui cu atât mai mult cu cât acel ceva este mai aproape de obiectul prim al cunoaşterii. De aceea, filosoful care contemplă fiinţele cauzate care se află în lume şi naturile lor şi ordinea lor este adus în schimb la contemplarea celor mai înalte cauze ale lucrurilor, deoarece cunoaşterea efectului duce la cunoaşterea cauzei. Iar cel care cunoaşte cauzele superioare şi ştie că naturile lor sunt astfel încât este necesar să aibă o altă cauză, este adus la cunoaşterea cauzei prime. Iar în facultatea contemplativă desfătarea este mai mare, după cum inteligibilele sunt mai nobile. De aceea, filosoful duce viaţa cea mai plină de voluptate.

Căci filosoful cunoaşte şi dă atenţie faptului că este necesar ca această cauză să-şi fie sie însăşi cauza de a fi, anume faptul că nu are o altă cauză; iar dacă nu ar exista în lume nimic care să nu aibă o altă cauză, nu ar exista nimic în sens universal.

Considerând că este necesar ca această cauză să fie eternă şi neschimbătoare, fiind întotdeauna în acelaşi raport cu sine, dacă ea nu ar fi fost eternă, în mod universal nimic nu ar fi fost etern. Şi, la fel, deoarece unele fiinţe în lume sunt noi, iar un lucru nou nu poate fi cauza suficientă a altuia nou, aşa cum rezultă de la sine, rezultă în chip evident că toate lucrurile noi care se găsesc în lume provin în mod universal dintr-o cauză eternă. Iar cauza <aceasta> este neschimbătoare, deoarece este întotdeauna în acelaşi raport cu sine, fiindcă schimbarea nu este posibilă decât în cazul lucrurilor imperfecte, iar dacă există o anumită fiinţă desăvârşită în lume, este drept

ca ea să fie cauză primă.

Considerând însă că este necesar ca fiinţa întreagă a lumii, care se găseşte dincolo de această cauză primă, să provină din ea, şi după cum această primă cauză este cauza producerii fiinţelor, tot astfel <este necesar ca ea să fie cauza> ordonării lor reciproce şi păstrării lor în fiinţă, a unora după numărul lor şi fără nicio schimbare, în calitate de substanţe separate, a altora potrivit cu numărul lor, însă totuşi împreună cu o schimbare, precum corpurile cereşti, şi, <în sfârşit>, a unora numai potrivit speciei lor, precum sunt cele din lumea sublunară, aşa cum sunt cele mai mărunte grade de fiinţe.

Considerând însă că, aşa cum toate provin de la această primă cauză, tot astfel se ordonează toate în raport cu ea; căci acea fiinţă în care <se găseşte> principiul, de la care sunt toate, este legată de scopul către care tind toate, anume fiinţa primă pentru filosofi şi, pentru sfinţi, Dumnezeul binecuvântat, în această ordine există o întindere, iar fiinţele care, în această ordine, sunt mai aproape de principiul prim, sunt fiinţe mai nobile şi mai desăvârşite, însă fiinţele care sunt, în această ordine, mai îndepărtate de principiul prim sunt fiinţe mai la unicitatea conducătorului, şi binele unei armate este prin sine în conducător, în alte situaţii ea este potrivit cu ordinea în raport cu conducătorul, tot astfel de la unitatea acestui principiu prim există unitatea acestei lumi, iar binele acestei lumi este prin sine în acest principiu prim, însă în celelalte fiinţe ale lumii <numai> potrivit cu participarea la acest principiu prim şi la ordonarea în raport cu el, astfel încât să nu fie nimic bun în această fiinţă din lume decât dacă provine de la cel dintâi principiu participat. Căci filosoful care ia în considerare toate acestea este adus la admiraţia faţă de acest principiu prim şi la iubirea faţă de el, deoarece noi îl iubim pe cel de la care ne provin lucrurile bune, şi cel mai mult îl iubim pe cel de la care ne provin lucrurile cele mai bune. De aceea, filosoful care ştie că toate bunurile sale provin de la acest principiu prim şi sunt păstrate pentru el în măsura în care

sunt păstrate, prin acest principiu prim el este adus la cea mai înaltă iubire faţă de acest principiu prim, şi potrivit cu o dreaptă raţiune a naturii, dar şi potrivit cu o dreaptă raţiune intelectuală. Şi pentru că fiecare se desfată în ceea ce el iubeşte, şi în cea mai mare măsură se desfată în ceea ce iubeşte în cea mai mare măsură, iar raţiune a naturii, dar şi potrivit cu o dreaptă raţiune intelectuală. Şi pentru că fiecare se desfată în ceea ce el iubeşte, şi în cea mai mare măsură se desfată în ceea ce iubeşte în cea mai mare măsură, iar filosoful nutreşte cea mai înaltă iubire faţă de principiul prim, aşa cum a fost arătat, rezultă că filosoful simte cea mai mare desfătare în primul principiu şi în contemplarea bunătăţii sale. Şi aceasta este singura desfătare dreaptă. Aceasta este viaţa filosofului, pe care cel ce nu a avut-o niciodată nu are viaţă dreaptă. Eu numesc filosof pe orice om care trăieşte potrivit cu dreapta ordine a naturii şi care a atins scopul cel mai bun şi ultim al vieţii umane. Principiul prim, asupra căruia am purtat discursul nostru, este Dumnezeul minunat şi plin de glorie, care este binecuvântat în veacul vecilor. Amin.

Boetius din Dacia Despre vise

Fiindcă orice acţiune provine dintr-o anumită facultate şi în vederea unui anumit bine13, de exemplu în vederea scopului unui agent, este necesar ca, în funcţie de diferenţa dintre facultăţile care sunt în om, să fie diferenţă între acţiunile oamenilor şi diferenţă între bunurile posibile pentru sine prin acţiuni proprii14. Iar dintre facultăţile care sunt în om, unele sunt naturale, unele morale şi unele intelectuale15. Şi de aceea, din punctul de vedere al acestor acţiuni ale omului, unele sunt naturale, cele al căror principiu nu este cunoaşterea, ci natura, altele sunt morale, prin care se acţionează într-un mediu în care se poate alege într-un singur fel determinat conform cu judecata prudenţei, şi altele sunt acţiuni contemplative, prin care sunt contemplate adevărurile din fiinţe. Din această cauză, dintre bunurile posibile pentru om, unele sunt naturale, unele morale, iar altele intelectuale. Iar binele suprem al bunurilor naturale este conservarea

individului şi continuarea speciei; căci în vederea acestui fapt acţionează oricine acţionează în mod natural, adică prin facultăţi naturale, care sunt hrănirea şi creşterea, prin care se realizează conservarea individului, şi reproducerea, prin care se realizează continuarea speciei. Apoi, binele suprem care este posibil pentru om din acţiuni morale este fericirea politică; căci ea însăşi nu există în vederea a altceva decât a unui bine moral, însă toate bunurile morale există în vederea acesteia. Iar ultimul bine care este posibil pentru om din acţiunile intelectuale este cunoaşterea perfectă a adevărului şi contemplarea acestuia şi desfătarea intelectuală, care este legată de acea contemplare, care conservă acţiunea de contemplare şi o continuă fiindcă desfătarea este legată de acţiuni ce o prelungesc, după cum tristeţea este legată de acţiuni care o scurtează şi o distrug.16 Cei care caută pentru sine alte desfătări fac aceasta fiindcă ori n-au gustat nimic, ori au gustat prea puţin din această desfătare. Şi, fiindcă facultatea este înclinată în mod natural spre propriul bine şi spre propria desfătare, din această cauză s-a întâmplat că unii oameni contemplativi, destinaţi ştiinţelor din partea corpului şi a sufletului lor şi neîmpiedicaţi de la acestea datorită grijilor exterioare, au început să cerceteze profund ceea ce cugetă, mirându-se în lipsa unei cauze asemenea unora care până nu demult se mirau, <anume> felul în care omul poate ajunge prin vis la cunoaşterea evenimentelor viitoare, la care nu s-a gândit niciodată; ei m-au rugat de îndată să le scriu ceea ce poate fi cunoscut prin vis şi în ce fel.

Consimţind rugăminţilor acestora, mă întreb mai întâi17 dacă este posibilă o ştiinţă a viselor, sau dacă prin visele sale omul poate avea cunoştinţa întâmplărilor viitoare.

Şi se pare mai întâi că nu:

1. Cunoaşterea în noi este efectul judecăţii certe sau probabile. Dar această judecată nu este nici certă, nici probabilă, pentru că, dacă cineva care visează că luna se înalţă pe cer ar trebui să cunoască o creştere a propriei

faime, iar cel care visează o eclipsă de soare ar trebui să cunoască o scădere a faimei sale, precum au spus filosofii antici care tălmăceau visele18.

2. Pe lângă aceasta: Dintre toate visele care ne apar nouă în timp ce dormim, unele sunt în noi datorită fantasmelor dobândite în starea de veghe şi conservate în sufletul nostru, iar unele sunt generate în noi de reprezentări pe care le formează imaginaţia în noi în timp ce dormim, în urma pasiunilor sufletului sau ale trupului. Dar prin visele generate în primul mod nu putem şti viitorul, fiindcă fantasmele nu produc cunoaşterea nimănui, nici dacă sunt prezente în raţiune. Nici prin visele produse în noi în al doilea mod <nu putem şti viitorul>, fiindcă imaginaţia nu cunoaşte ceva raportat la viitor; deci reprezentarea ce se formează în noi în timp ce dormim nu este despre ceva raportat la viitor. Deci, astfel de apariţii în vis nu ne pot conduce la cunoaşterea întâmplărilor viitoare.

„3. Pe lângă aceasta 19: Ceea ce ştim, ştim fie prin cele învăţate, fie prin descoperiri. Prin visul său, cel care doarme nu capătă cunoaşterea viitorului prin descoperire, căci atunci nu se îngăduie observarea lucrurilor, <şi nici prin învăţare, căci atunci nu se îngăduie învăţarea, precum se arată de la sine. Prin urmare, da fel> şi despre celelalte.

Dimpotrivă, totuşi, se pare că:

1. rar se găseşte un om care nu a avut un vis care prevesteşte viitorul, aşa cum oricine a experimentat. Căci cel ce doarme şi se trezeşte constată adesea în realitate aşa cum a visat20.

Şi se cuvine spus că ştiinţa viselor sau prevederea celor viitoare prin vis este posibilă21. Şi ca să înţelegem perfect prin ce vise nu pot fi ştiute cele viitoare şi datorită cărei cauze, şi prin care vise pot fi ştiute cele viitoare şi pe ce cale, se consideră că, dintre visele care ne apar în timp ce dormim, unele sunt accidente, fără a fi în vederea nici unei ordini a întâmplărilor viitoare22, dar sunt în vederea întâmplărilor viitoare, aşa cum cineva care, plimbându-se, s-a lovit. Şi aşa cum cuiva care, plimbându-se, i s-a

întâmplat odată să se lovească23, deşi nu există nicio ordine între prima <acţiune> şi cealaltă, <tot> astfel cândva i se produce cuiva o apariţie onirică, iar acesta vede mai apoi întâmplarea în afara sufletului în mod similar în realitate, deşi nu există nicio ordine între una şi cealaltă. O oarecare întâmplare ar fi avut loc, chiar dacă apariţia onirică produsă nu ar fi avut loc pentru el, la fel cum cineva, care s-a lovit în timp ce se plimba, s-ar fi lovit totuşi chiar dacă el însuşi nu s-ar fi plimbat. Şi aşa cum din a te plimba nu rezultă că ştii că lovitura este în viitor, aşa şi prin astfel de vise nu este posibil a prevedea cele viitoare, în raport cu care acestea sunt nişte accidente.

Şi dacă tu cauţi de unde sunt cauzate astfel de vise, eu spun că din fantasmele dobândite în stare de veghe şi conservate în suflet care ne apar nouă datorită facultăţii de a imagina în timp ce dormim lipsiţi de mişcări exterioare şi chiar lipsiţi de mişcarea aburilor ascendenţi din impulsul acesteia. Şi această apariţie este visul. Şi prin astfel de vise se întâmplă cel mai adesea <ca cineva> să se înşele, fiindcă, atunci când se trezeşte, cel care vede un asemenea vis vede câteodată acele lucruri a căror fantasmă o văzuse în somn şi crede că vede acel lucru acum din cauză că i-a apărut în somn fantasma lui, deşi nu este aşa, precum se arată de la sine, şi nici invers. Şi dacă, înainte să fi văzut acel lucru, ceea ce îşi amintise fusese din visul său, credea că din cauza lui însuşi trebuia să vadă acel lucru, când totuşi este evident că nu este aşa. De aceea, rezultă că celor ce dorm le apar multe care nu au niciodată similitudini în lucrurile reale, şi aceasta are loc doar pe calea indicată. Şi cel mai adesea aceste vise sunt despre lucruri reale, care nu pot fi acţionate de noi. Precum se întâmplă şi în starea de veghe: cel ce umblă se gândeşte la ploaie sau la eclipsă şi, îndată, în timp ce se gândeşte, se întâmplă lucrul la care se gândeşte; totuşi, este evident că nici nu s-a întâmplat acel lucru fiindcă el însuşi l-a gândit, nici invers; astfel uneori cel ce doarme vede fantasma eclipsei sau a curcubeului şi când se trezeşte vede îndată eclipsa şi curcubeul, şi astfel este

evident că nu din cauza apariţiei din vis vede acum acestea, şi nici din cauză că le vede pe acestea acum îi erau date apariţiile din vis de către ele, ci din cauza acestor fantasme dobândite mai înainte şi conservate în suflet, care apar celui ce doarme activ în interior şi inactiv în exterior, precum s-a spus; căci mişcările mai puternice împiedică adesea percepţia mişcărilor mai slabe. Deci prin aceasta visele nu ajung să prezică despre cele viitoare, însă prin ele se produce înşelarea, şi cauza acesteia a fost spusă. Iar <visele> însele sunt generate în noi conform cu calea spusă. Apoi, din cele spuse, este evident de ce multe din acelea care apar celor ce dorm nu se întâmplă niciodată în lucrurile reale din afară24.

Altele însă sunt visele care sunt cauza celor viitoare. Căci precum omul care se gândeşte uneori cu stăruinţă cu privire la vreo acţiune îşi aminteşte în timp ce doarme de acea acţiune, tot aşa câteodată îi apare omului, în timp ce doarme, fantasma unui lucru asupra căruia el însuşi poate acţiona, care ordonează în somn acel lucru şi modul de acţiune, iar omul care se trezeşte îşi aminteşte de visul său, în care acţiunea şi modul de a acţiona sunt bune, şi el acţionează după cum a fost preconceput în vis25. Iar un astfel de vis este cauza celor viitoare pentru că, dacă nu apăruse în somnul său fantasma asemănătoare cu cele asupra cărora poate acţiona, nu se produceau în fapt asemenea lucruri. De aceea printr-un astfel de vis se ajunge să se ştie cele viitoare; căci cauzele înştiinţează despre efectele lor.

„Dintre vise, altele sunt semnele celor viitoare26. Şi câteva dintre aceste vise sunt cauzate în noi dintr-o cauză exterioară, precum uneori dintr-o anumită poziţie a stelelor care alterează spaţiul intermediar până la corpul celui ce doarme. De unde, când în corpul celui care doarme se produce o căldură puternică sau moderată – fiindcă slabele mişcări ale celor ce dorm par puternice fiindcă sufletul nu este ocupat cu alte mişcări care să le împiedice pe acestea27 – din care, atunci când le percepe, facultatea de a imagina formează reprezentarea potrivită

acelei pasiuni şi cel ce doarme visează că umblă prin foc. Şi dacă în corpul celui ce doarme se produce o încălzire puternică produsă pe calea mai înainte spusă, când aceasta este percepută de facultatea de a imagina, şi totodată atunci când acesta percepe mişcarea pe care o face fantasma acolo dobândită mai întâi şi conservată în suflet, ea formează reprezentarea acelor lucruri legate de mărimea <mişcării> care concură pe cât se poate. Căci aceasta cade în sarcina raţiunii facultăţii de a imagina, adică să formeze reprezentarea pentru imitaţia şi asemănarea cu lucrul a cărui mişcare o percepe, din care cauză ea este numită imaginativă. Şi atunci, cel ce doarme visează că umblă pe zăpadă şi altele. Însă, dacă ignoranţa celui care doarme nu împiedică aceasta, cel ce se trezeşte poate cunoaşte, prin visul său, pasiunile prezente în corp, <pasiuni> care decurg din forma viselor, fiindcă prin efect este posibilă deducerea cauzelor. Şi, prin pasiunea care a fost cunoscută prin intermediul visului, se poate chiar cunoaşte poziţia stelelor sau altceva din care a fost cauzată acea pasiune, datorită aceluiaşi motiv. Şi fiindcă acea pasiune a corpului de la care derivă forma de vis poate fi cauza vreunui efect viitor în corp, precum sănătatea sau boala, din această cauză, cei ce visează pot cunoaşte prin acea pasiune efectele viitoare, pe care le-au cunoscut prin vis. Deci, prin vis, se pot cunoaşte cele viitoare a căror cauză este acea pasiune.

Se poate apoi ca acea pasiune să fie împiedicată de la acţiunea sa, adică este posibil ca acel efect, căruia visul i-a putut fi semn, să nu aibă loc. Precum, în privinţa celor care ar rezulta dintr-o premisă, care sunt bine ordonate pentru a fi, multe dintre ele sunt schimbate de o intervenţie din raţiuni mai înalte, tot aşa se întâmplă adesea în privinţa celor asupra cărora se acţionează prin natură, pentru că multe dintre ele, care sunt bine ordonate pentru a fi pe măsura cauzelor lor naturale, sunt împiedicate de ceea ce intervine cu mai mare putere, dintr-o cauză contrară acestora pe care le distruge. Pentru aceasta, fizicianul care deduce silogistic o anumită concluzie prin asemenea

cauze, <cauze> în a căror putere este să primească un impediment, o certifică pe aceasta, în măsura în care este în acele cauze, dar nu certifică aceasta în sens absolut, deoarece cauzele prin care a raţionat pot dobândi un impediment. Precum se petrece atunci când medicul argumentează: „Cel în trupul căruia se află o umoare excesiv de grea şi nedigerabilă, acela moare. Socrate este astfel”, acest medic demonstrează bine în măsura în care <moartea, provine din acea cauză, totuşi nu demonstrează în sens absolut, fiindcă tratamentul prompt sau poziţia stelelor sau vreo altă cauză care formează căldura digestivă ce dizolvă acea cauză din care el argumenta o distruge şi falsifică concluzia sa. Şi aceasta este cauza decepţiei multora care cred că fizicienii vor să demonstreze în sens absolut vreo concluzie când demonstrează această concluzie prin cauze din consideraţia cărora sau prin presupunerea cărora este imposibil ca acea concluzie să fie altfel. Când totuşi şi acele cauze şi, prin urmare, acele concluzii pot fi altfel, când acele concluzii sunt sortite să primească un impediment, atunci fizicienii nu se îndreaptă spre a demonstra în sine astfel de concluzii. În privinţa matematicienilor, într-adevăr, o cauză nu o împiedică totodată pe alta, căci, conform matematicii, astfel de cauze> sunt separate de mişcare. Faptul că o dreaptă care cade perpendicular pe o alta formează două unghiuri drepte, sau că dreptele egal depărtate nu se întâlnesc, care loc datorită> unei cauze pe care nicio alta nu poate să o împiedice. Din această cauză, demonstraţiile matematice sunt în gradul cel mai înalt certitudini, şi demonstraţiile ce ţin de natură le urmează pe acelea, precum este evident din cele deja spuse.

Apoi alte vise sunt cauzate în noi din partea noastră. Şi câteva dintre acestea <sunt cauzate> din partea corpului, după cum cineva care are călduri ori din cauza alimentelor consumate, ori din cauza predispoziţiei la febră, visează că este în foc. Căci neînsemnate mişcări interne produse în sufletul celui ce doarme par mari

datorită cauzei spuse mai sus28. Şi, când fumurile violente roşii şi încinse se ridică spre organul facultăţii de a imagina, cel ce doarme visează că vede flăcări şi incendii mari. Şi când fumurile negre se ridică din pământ, atunci cel care doarme visează că vede monahi negri, şi cei care au fost amăgiţi jură, când se trezesc, că în timpul somnului văzuseră diavoli. Şi când fumurile clare se ridică la organul fanteziei şi, în mişcările lor, acestea se alcătuiesc în diverse moduri, şi uneori în acelaşi timp şi fantasma imaginii clare şi sunetul mai înainte dobândite şi conservate în suflet mişcă facultatea de a imagina, atunci cei ce dorm visează că văd locuri luminoase şi îngeri cântând şi dansând; cei care se trezesc jură că au fost răpiţi şi că au văzut într-adevăr îngeri. Şi decepţia lor provine din aceasta, fiindcă ei ignoră cauzele lucrurilor. Şi în acelaşi fel se întâmplă oamenilor bolnavi, precum oamenilor munciţi de necazuri mari din cauza cărora le este împiedicată judecata raţiunii, şi, datorită pasiunii îmblânzite, spun că fuseseră prezenţi în preajma îngerilor sau a diavolilor şi că ei au văzut multe lucruri uimitoare. Şi toate acestea sunt potrivite cu cele care apar bolnavilor în organul imaginaţiei, cât timp sunt reţinuţi de astfel de pasiuni, adică sau de somn, sau de necazuri. Şi oricât pot influenţa astfel de decepţii prin cauze naturale, totuşi nu neg că, din voinţă divină29, un înger sau un diavol poate să apară într-adevăr celui ce doarme sau bolnavului.

Unii se miră însă de ce acelora care dorm, aceleaşi lucruri le par să fie schimbate după diverse înfăţişări, ca şi atunci când i se pare celui ce visează că văzuse un diavol negru, dar de îndată cel care a apărut este schimbat într-un om şi în multe alte lucruri, precum i se pare lui. Şi eu spun că o cauză a acestora este că acel abur sau fum negru din pământ, ce se ridică şi mobilizează facultatea de a imagina în mişcarea sa, este înfăţişat în diverse moduri. Şi celui ce doarme i se pare că este schimbat în diverse lucruri, fiindcă cel ce visează consideră că fantasma lucrului este lucrul însuşi 30. Este ca şi atunci când cineva vede că un nor are înfăţişarea unui om sau a unui leu, dar

de îndată acela se schimbă în altă figură în mişcarea sa din cauza comprimării norului apos alb spre norul pământesc negru31. Şi atunci când celui ce doarme i se pare negru ceea ce vede, de îndată ce se schimbă, i se pare că este roşu. Şi eu spun că aceasta are loc uneori fiindcă fantasma acestui lucru, dobândită mai întâi şi conservată în suflet, modifică fantezia celui ce doarme una după alta, câteodată fiindcă mai întâi se ridică aburul pământesc negru care schimbă imaginaţia celui ce doarme şi apoi urmează aburul violent încins, potrivit cu diversitatea materiei ce se evaporă şi a căldurii ce se ridică.

Şi fiindcă astfel, prin vise, este posibil să se cunoască pasiunile prezente în care se află cei care visează precum şi efectele viitoare, care din acele pasiuni pot fi cauzate, pentru aceasta medicilor pricepuţi trebuie să le fie semnalate visele bolnavilor. Căci prin aceasta ei pot şti pasiunile prezente pe care le resimt cei bolnavi, şi efectele viitoare care rezultă din acele pasiuni prezente, dacă nu sunt împiedicate. Căci pasiunea celui ce doarme atrage forma celor ce sunt visate, potrivit cu care s-a produs apariţia care este visul. Căci fantasma care ţine de imaginaţie se formează în acord cu pasiunea, ca şi atunci când cineva îţi vorbeşte, iar imaginaţia ta formează chipurile acelor lucruri despre care omul îţi vorbeşte şi pe care le înţelegi din cuvintele sale; căci altfel nu le poţi înţelege pe acelea, fiindcă cele înţelese în noi nu provin decât din cele imaginate32.

Anumite vise provin în noi din partea sufletului, ca atunci când cel ce doarme este sub influenţa unei puternice pasiuni a fricii sau a dragostei; <facult-tea.sa> de a imagina formează reprezentări adecvate acelor pasiuni precum fantasma duşmanului sau a celui drag, şi îi visează pe aceştia, şi cel ce s-a trezit poate prevedea pasiunea în care era şi chiar efectul căruia acea pasiune îi poate fi cauză. Şi chiar când este sub influenţa unei puternice pasiuni a fricii, considerând că vedea în somn fantasma unui prieten, cel ce crede că vede un duşman al său este înşelat atunci din cauza pasiunii în care se află33.

Căci sufletul este schimbat de propria mişcare, şi mişcarea aceea împiedică mişcarea fantasmei. Aceasta este asemenea celui care, treaz fiind, se află într-o puternică tulburare datorată fricii în care, în orice mişcare, crede că are în faţă un duşman, şi când vede pe cineva din depărtare, crede că vede duşmanul, deşi acela pe care îl vede are puţine asemănări cu duşmanul său. Tot aşa când omul se gândeşte cu stăruinţă la un anumit lucru, el crede că toţi cei pe care îi aude vorbind se referă la acel lucru.

Unii obişnuiesc să se îndoiască pentru ce copiilor nu le sunt date vise sau vise monstruoase. Iar cauza acestui fapt este, spunem, că copiii au multă căldură şi hrana lor <degajă> mulţi aburi – căci nu folosesc alimente grele, care se digeră greu – şi pentru aceasta numeroasele mişcări ale aburilor spre părţile mai de sus împiedică apariţia reprezentărilor, şi atunci nu se produce visul, iar dacă se produce, face să apară ceva întortocheat, şi atunci se produce un vis monstruos, şi îndată copiii se trezesc plângând, fiindcă sunt înspăimântaţi de visele lor. Şi asemănător cu aceasta este apa, care, dacă este mişcată cu putere, în aceasta nu apare faţa celui ce priveşte; dar dacă este mişcată uşor, ea apare, dar tulburat; dacă însă se linişteşte apa, faţa celui care priveşte apare precum este34. Şi chiar datorită acestei cauze, oamenilor care dorm îndată după ce s-au hrănit, nu li se produc vise, sau, dacă se produc, ele sunt monstruoase, fiindcă atunci are loc o mişcare bogată a aburului către părţile mai de sus35. Spre ziuă însă, de la digestia atunci ca şi terminată, se produc vise normale, căci atunci încetează mişcările hranei.

Note

1. *Cf.* Boetius din Dacia, *Quaestiones în De generatione et coruptione* (C. Ph. D. V, 1) I prologus. *Godefridum Abbre-viatio Boethii Daci Quaestiones super Topica* (C. Ph. D. VI appendix I. A) prooemium.

2. Vezi Aristotel, *Etica nicomahică* I, l [1094 al – 18] „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine;…” trad. de Stella

Petecel.

3. Fraza este citată de mulţi autori (Eustrat, Averroes, Seneca), dar nu se cunoaşte provenienţa ei.

4. Distincţia dintre potenţa contemplativă (teoretică) şi cea practică provine de la Aristotel (vezi *Etica nicomahică* VI, 5 şi *Politica*, cartea a VII-a).

5. Aristotel, *Metafizica*, XII t. 39 (XII c. 7, 1072 b 24).

6. *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, X (c. 7, 1177 b 4 – 8 a 8); *cf.* Sf. Toma d'Aquino, *Sententiam libri ethicorum*, X, lect. 11 (*Opera Omnia*, XIVII, 2, pp. 586 – 588).

7. Expresia desemnează faptul că procedura este logică şi nu apelează la autorităţi.

8. Cu această propoziţie, citată de Boetius, îşi începe Aristotel *Metafizica*; de asemenea, Sf. Toma îşi începe lucrarea *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* cu această formulă. Deoarece se ştie că tratatul *De summo bono* este apărut ulterior tratatului Sfântului Toma, e foarte probabil ca, prin acest citat, Boetius să intenţioneze reluarea polemicii referitoare la unitatea intelectului.

9. Aristotel, *De anima*, II, t. 161 (c. 3, 429 a 1 – 2).

10. În acest loc, Boetius afirmă supremaţia activităţii intelectuale ce îl caracterizează pe filosof. Ideea este condamnată vehement în documentul episcopului Templier, în propoziţiile 1, 2, 3, 157, 170, 171 etc.

11. *Cf.* Boetius din Dacia, *Quaestiones super Topica*, (C. Ph. D., VI, 1) ÎI cu. 26, I, 23; *Modi significândi* (C. Ph. D., IV) cu. 5, I, 64.

12. Averroes, *Comm.* la *Metafizica*, X, c. 51 (XII c. 8, 1074 b 13 *sq. X*

13 – *Cf.* Boetius din Dacia, *De summo bono*, şi Aristotel, «. – *Etica nicomahică* I, 1 [1094 al-18] – „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine;…"

14. În această primă parte a tratatului Boetius reia expunerea despre binele suprem din *De summo bono*, ca o introducere la problema din *De somniis*, dovadă a strânsei legături dintre cele două tratate.

15. *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 5 [1095 b 14 – 1096 a 10]: „Există de fapt trei moduri de viaţă…”

16. *Cf.* Boetius din Dacia, *Topica* (C. Ph. D. VI, 1) ÎI cu. 25 (p. 153), 11.14 – 18.

17. Această formulare – *„primo quaero”* – i-a determinat pe unii cercetători să considere că acest tratat este primul dintr-o serie de probabil, trei comentarii la cele trei tratate aristotelice despre vise.

18. *Cf.* Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. I, c. 2, (ed. Jammy, vol. V, p. 94 b).

19 – *Cf* Aristotel, *Analitica Posterioara* I, l [7 lal]: „Orice învăţătură predată (SIS – aoxa Aia) sau însuşită (ud9 n. oic), pe calea raţionamentului porneşte de la o cunoaştere anterioară”.

20. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia* III (c. 1, 462 b 14 – 15). Averroes, *De somno et vigilia* (versie Parisina, ed. Shields, p. 94, 26); Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. I c. 2 (ed. Jammy, vol. V, p. 94 a). Siger din Brabant (?), *în De somno et vigilia quaestio 29* (Clm. 9559 f. 50 va); Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, I, p. 231; Sf. Toma, *Summa theologica*, Ha Ilae cu. 95 a. 6.

21. Prin această formulare ipotetică, Boetius aplică o metodă strict logică de demonstraţie.

22. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462 b 27); Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. II, c. 1 (ed. Jammy, vol. V, p. 104 a).

23. *Cf* Aristotel, *Analitica posterioara*, I (c. 4, 73 b 12); *De somno et vigilia*, III, (c. 1, 462 b 32).

24. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463 b 9 – 10).

25. *Cf* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462 b 27; c. 1, 463 a 21 – 30).

26. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462 b 27).

27. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463 a 10 – 11; c. 2, 464 a 16 – 18).

28. *Cf.* 11.89 – 90, 134 – 136; Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463 a 10 – 11).

29 – Boetius nu respinge adevărurile teologice ca imposibile, ci doar le scoate în afara domeniului cercetării sale, pentru că nu au cauze naturale. Aceasta este încă o dovadă împotriva acuzaţiei practicării *dublului adevăr*, de vreme ce sunt egal acceptate şi afirmaţiile teologice, şi cele ştiinţifice.

30. *Cf.* Averroes, *De somno et vigilia*, (versie Parisina, ed. Shields, p. 98).

31. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 46 lb 19 – 21).

32. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463 a 5 – 6); Sf. Toma, *Summa theologica*, Ha Ilae, cu. 95 a. 6.

33. *Cf* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 2, 460 b 4 – 8); Şi ger din Brabant (?), *în De somno et vigilia quaestio* e *31* (Clm. 9559 f. 50 vb).

34. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 46 la 11 *sqd*; III (c. 2, 464 b 8 – 11).

35 – *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 462 b 4 – 5).

Redescoperirea experienţei intelectuale în idealul moral al filosofului averroist

I. *Prezentare generală a averroismului latin*

Pentru filosofie, ceea ce caracterizează secolul al XIII-lea, ca aspect general, este *triumful lui Aristotet*, triumf datorat în primul rând marelui număr de traduceri filosofice din greacă sau arabă care au fost realizate şi puse în circulaţie în această perioadă. Ca urmare a studierii acestor traduceri, viaţa intelectuală occidentală a fost bulversată de o serie de dispute puternice oscilând de la acceptarea integrală a noilor idei până la respingerea lor totală. În aceste dispute erau angajate trei curente de gândire concurente, fiecare dintre ele fiind reprezentantul unei tradiţii de gândire: cea franciscană, succesoare a Sfântului

1. *Cf.* F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIe siècle*, Louvain, Paris, 1966, p. 10.

Augustin şi promovată în primul rând de Sfântul Bonaventura şi de Henri din Gând; cea dominicană,

reprezentată de Albert cel Mare şi Sfântul Toma, care căuta o conciliere a aristotelismului cu doctrina Bisericii; în fine, cea de-a treia grupare o reprezintă averroiştii latini, intelectuali a căror sursă de inspiraţie o constituiau textele lui Aristotel şi interpretările arabe la ele, precum şi textele proprii ale lui Averroes. Dintre aceste orientări de gândire, cea mai puţin cunoscută este *averroismul latin* sau *aristotelismul heterodoo*? Uitat timp de mai multe secole, el a fost redescoperit de istoricii filosofiei Evului Mediu, primul fiind Ernest Renan3. Acesta, în intenţia de a scrie o istorie a influenţei lui Averroes, descoperă existenţa unei şcoli averroiste în secolul al XIV-lea la Paris, iar apoi şi la Padova. Au urmat cercetări ample ale unor medtevişti precum Pierre Mandonnet, Maurice de Wulf, Martin Grabmann, Étienne Gilson, Fernand van

2. *Ibidem*, p. 372. Van Steenberghen nu e de acord cu titulatura de *averroism latin* pentru mişcarea intelectuală de la Paris dintre anii 1260 şi 1277, motivând prin caracteristica fundamental aristotelică a acestui curent.

3 – Ernest Renan, *Averroes et l'averro isme*, *essai historique*, Paris, 1852.

Steenberghen, R.-A. Gauthier, Roland de Vaux sau Alain de Libera, care au restabilit textele tratatelor filosofilor medievali de orientare aristotelico-aver-roistă din secolul al XIII-lea. În urma acestor eforturi, a ieşit la iveală valoarea demersurilor de gândire din această perioadă care „este culmea Evului Mediu şi marile sinteze doctrinale pe care le-a produs sunt fructele cele mai preţioase ale vastei mişcări de gândire cunoscută sub numele de «scolastică» „4.

Până în secolul al XIX-lea, singurele documente care atestau existenţa unei linii de gândire filosofică ce a intrat în conflict cu cea oficială, impusă de prudenţa unui conservatorism oficial, care nu era lipsit, la rândul lui, de eclectism şi de influenţa avicenniană, erau scrisorile de condamnare din 1270 şi 1277 ale episcopului Parisului, Étienne Templier, precum şi reacţiile de respingere ale Sfântului Toma5, ale lui Albert cel Mare6.

4. F. van Steenberghen, op. cit., p. 7.

5. Sf. Toma din Aquíno, *De unitate intellectus contra aver-roistas*, 1270 (trad. de A. Baumgarten, în *Despre unitatea intelectului*, ed. IRI, Bucureşti, 2000, pp. 141 – 225).

6. Albert cel Mare, *De unitate intellectus*, 1263; *De quinde-cimproblematibus*, 1270 (trad. În *Despre unitatea intelectului*, pp. 95 – 139).

Raymundus Lullus7 şi ale altor filosofi. Acestea erau urmările unei crize care avea să marcheze definitiv destinul gândirii occidentale, dovezi ale maturizării şi progresului acestei gândiri.

Astăzi averroismul e prezentat ca o erezie doctă, o mişcare heterodoxă, o anticipare istorică a *gândirii libere* sau ca *Aufklärung-ul* medieval. Principalul responsabil pentru considerarea averroiştilor ca eretici este Sfântul Toma care, din nevoia de a demonstra perfectul acord dintre credinţă şi ştiinţă, dintre credinţa creştină şi filosofia lui Aristotel, considerată ca filosofia prin excelenţă, îl califică pe Averroes ca *„non tamfuit peripateticus quam peripateticaephilo-sophiae depravatof 8*; însă averroiştii îşi susţineau ideile ca filosofi şi nu ca creştini. Filosofia în Evul Mediu nu avea înţelesul de azi, ca spirit critic ce organizează experienţa într-o viziune unitară a vieţii şi a lumii, ci era o doctrină organică a naturii şi a

7. Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, 1310.

8. „... nu a fost totuşi un peripatetic, ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice” – Sf. Toma din Aquíno, op. cit., cap. 3, 59 (trad. rom., p. 180). Sfântul Toma face acest lucru în 1270, după ce în toată cariera sa filosofică se alimentase conceptual din Averroes în privinţa a numeroase doctrine.

cauzelor naturale, care a fost elaborată de Aristotel şi pe care musulmanii şi creştinii o acceptau, deoarece nici creştinismul, nici islamismul nu erau în măsură să dea omului o doctrină a ordinii cosmice. Atât din Biblie, cât şi

din Coran lipseşte o filosofie a naturii, iar corpusul aristotelic suplineşte această lipsă. Acceptând-o, musulmanii, ca şi creştinii, au remarcat că această filosofie e destul de diferită de revelaţia religioasă. În timp ce Avicenna la arabi şi Sfântul Toma la gânditorii creştini se străduiau să acorde filosofia aristotelică cu gândirea teologică, Averroes, dimpotrivă, demonstra că, pentru a ajunge la acest acord, e nevoie să se falsifice principiile fundamentale ale metafizicii aristotelice şi îl denunţa pe Avicenna ca fiind cel mai mare falsificator al lui Aristotel. Averroiştii latini, la rândul lor, se menţineau fideli în interpretarea lui Aristotel, menţionând totuşi că acesta este rezultatul la care a ajuns raţiunea umană şi că nu neagă adevărurile revelate prin credinţă. Dar faptul că afirmau ceva opus credinţei era suficient pentru a fi condamnaţi.

Care era însă obiectul condamnărilor? Se condamna un corp de scrieri – cele aristotelico-aver-roiste – sau un corp profesional – magiştrii universitari ce susţineau aceste idei? Pentru a răspunde, vom studia mai întâi sursele de inspiraţie ale aver-roiştilor creştini din Evul Mediu, apoi vom cerceta activitatea lor în epocă, pentru ca ulterior să facem o scurtă analiză a condamnărilor.

1. Sursele averroismului

Specificitatea secolului al XIII-lea provine din *explozia de cunoaştere*, ca urmare a traducerii a numeroase opere ştiinţifice şi filosofice din arabă şi greacă în latină. Descoperirea de maximă importanţă care a marcat filosofia europeană în secolele XII-XIV a fost gândirea arabă, sub dublul ei aspect: ca păstrătoare a moştenirii aristotelice şi ca sursă de idei şi concepţii filosofice originale. Fuziunea masivă dintre gândirea păgână (greacă şi arabă) şi cea creştină are la origine un corpus de traduceri şi comentarii făcute de diverşi gânditori pe baza textelor lui Aristotel.

Nici Aristotel şi nici Averroes n-au parvenit deodată în gândirea occidentală, ci unele părţi ale operei lor au fost traduse mai târziu, iar altele deloc. Primele traduceri sunt

făcute în secolul al XII-lea de Dominicus Gundissalinus, Ioan din Spania şi Gerardus din Cremona, acestuia din urmă datorându-i-se un număr impresionant de traduceri din operele ştiinţifice şi filosofice ale lui Aristotel. Traducerile au fost continuate în secolul următor, culminând cu cele ale lui Guillaume de Moerbeke, de care se va folosi Sfântul Toma. *Corpus*-ul aristotelic cunoscut de medievali era un ansamblu teoretic, doctrinal şi literar în care scrierile autentice sunt fie înglobate, structurate şi preinterpretate de filosofii arabi, fie depăşite, deturnate, amplificate printr-o multitudine de apocrife printre care tratatul *Liber de causii* şi *Teologia lui Aristotel*, alături de operele filosofilor islamici. Acest *corpus* aristotelic cunoscut de medievali era de fapt un *corpus* filosofic total, ce conţinea întreaga gândire elenistică şi neoplatonică, rodul sintezei arabe care se inspira din cel puţin şase literaturi: ebraică, siriană, persană, hindusă, latină şi greacă10. O anumită deschidere religioasă face loc unei înfloritoare vieţi intelectuale ce culminează prin Avicenna şi Averroes, iar, în comparaţie cu ea, Europa Occidentală dinainte de secolul al XII-lea poate fi considerată ca subdezvoltată11.

9. Vezi ediţia română, trad. Al. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

10. *Cf.* Alain de Libera, *Penser au Moyen âge*, Editions du Seuil, Paris, 1991, pp. 99 – 101.

11. *Cf. idem*, pp. 101 – 104.

La începutul secolului al XIII-lea, împăratul Frederic al II-lea angajează mai mulţi traducători, în frunte cu Michael Scotus, pentru a transpune în latină textele din arabă şi greacă la curtea sa din Sicilia. Odată cu textele lui Aristotel şi ale altor gânditori arabi sau evrei sunt traduse şi primele tratate din Averroes, în anul 122712. Majoritatea cercetătorilor sunt de acord că acest an reprezintă anul intrării lui Averroes în gândirea creştină, deşi abia în 1240 regăsim primele citări şi trimiteri la filosoful arab, la Guillaume d'Auvergne, care îl menţionează ca „*Averroes*, *philosophus nobilissimus*" *1*, şi

în cadrul mai multor comentarii ale lui Albert cel Mare: la tratatele aristotelice *Metafizica*, *De anima*, *De memoria et reminiscentia* şi la tratatul lui Averroes *De substantia orbis*. Ei au fost primii care au resimţit impactul filosofiilor lui Aristotel şi ale gânditorilor arabi, fiind preocupaţi

12. *Cf.* R. De Vaux, „La Premiere entrée d'Averroes chez les latins", în *RSPT*, 1933, p. 241. R.A. Gauthier nu este de acord însă cu această dată fixă, datorită numeroaselor inadvertenţe – *cf.* R.A. Gauthier, „Notes sur les debuts (1225 – 1240) du premier «Averroisme»", în *RSPT*, *66* (1982), pp. 321 *sqq*.

13 – Guillielmi Alverni, *Opera omnia*, ed. Venetiis, 1674, *De universo*, I, p. 851 b.

de ameninţarea gândirii păgâne şi islamice faţă de credinţa creştină.

Modul în care este percepută filosofia islamică în Occident se mulează pe percepţia generală a celuilalt. Ca urmare, reprezentantul ei cel mai des citat în Europa, Averroes, nu mai este judecat prin perspectiva scrierilor sale, ci devine un arhetip pentru tot ce înseamnă filosofie păgână şi, mai mult, pentru un anumit gen de filosofie imanentistă şi pentru negarea suprarealului14.

Filosoful arab Ibn Ruşd, cunoscut de latini ca Averroes, a avut o influenţă considerabilă în lumea arabă şi iudaică, precum şi în Europa. La cererea califului Abu Ya'qub Yusuf, a produs o serie de sinteze şi comentarii la majoritatea operelor aristotelice şi la *Republica* lui Platon. Primele au fost încorporate în versiunile latine din operele complete ale lui Aristotel. Pe lângă acestea, a scris o serie de lucrări ştiinţifice în continuarea tratatelor naturale aristotelice, dar comentariile sale au fost cele care l-au impus; averroismul este încă din cadrul Islamului

14. *Cf. Dicţionarul Littre*, citat de Jean Jolivet în „Averroes et nous" din *Multiple Averroes*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 7 – 10.

O structură de gândire care exprimă un conflict intern cu raţionalitatea, între *kalâm* (credinţă) şi *falsafa* (filosofie), conflict ce va fi purtat şi în Europa, odată cu

traducerile din arabă.

În preajma perioadei 1270 – 1277 erau deja traduse15 în latină *Fizica* şi *Metafizica*, tratatele *Despre suflet* şi *Despre cer* ale lui Aristotel cu comentariile lui Avicenna şi Averroes, o mare parte din dialogul *Timaios* al lui Platon comentat de Chalcidius, *Sursa vieţii* (*Fons vitce*) de Avencebrol şi *Comentariul la visul lui Scipio* (*În somnium Scipionis comentarium*), alături de *Cartea despre cauze* (*Liber de causis*) şi *Teologia lui Aristotel*, ultimele două fiind compilaţii atribuite lui Aristotel, prima din Proclos, a doua din Plotin. În acest mediu apare figura intelectuală a lui Boetius din Dacia.

2/Dezvoltarea averroismului

Iată, aşadar, care sunt sursele folosite de susţinătorii aristotelismului heterodox de inspiraţie arabă începând

15. O listă completă a traducerilor se găseşte în lucrarea editată de Edward Grant, *A Source Book în Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massa-chussets, 1974, pp. 35 – 41.

cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Aceştia erau în principal magiştrii din învăţământul universitar, cunoscători ai textelor aristotelice. Principalele centre de dezvoltare ale averroismului au fost la Paris şi Padova, dar Facultatea de Arte din Paris iese în evidenţă datorită marilor controverse în care a fost implicată. Principalele aserţiuni ale averroismului (că creaţia materiei şi spiritului este necesară şi eternă, că există doar un suflet intelectiv pentru toţi oamenii, afirmarea determinismului psihologic) duc la concluzia că raţiunea şi filosofia sunt superioare credinţei şi cunoaşterii bazate pe credinţă. În complexitatea sa, averroismul reprezintă totodată un model al lumii, o etică, un ideal intelectual şi o filosofie politică.

La Paris, Universitatea era deja în mijlocul unei situaţii tensionate în momentul pătrunderii textelor lui Averroes; aceasta ca urmare a condamnărilor textelor aristotelice de la începutul secolului (în 1210 şi 1215) şi a unei greve universitare din 1229. În ciuda condamnărilor,

în Universitate se preda şi se studia Aristotel, iar în 1252 – 1255 se introduce chiar obligativitatea studierii unor opere aristotelice16;

16. *The Natural Books of Aristotle in the Arts Curriculum at the University of Paris în 1255*, traducere din latină în totuşi, până în 1240, producţia de literatură filosofică se raportează aproape exclusiv la logică17. În jurul anului 1245, Roger Bacon, venind de la Oxford, predă la Paris şi scrie o serie de comentarii la *Fizica* şi *Metafizica*. Avem de-a face în această perioadă cu un *aristotelism eclectic*, după cum consideră F. van Steenberghen18.

Apogeul aristotelismului în secolul al XIII-lea e marcat de cenzurile universitare din 1270 şi 1277. Acestea îi priveau în primul rând pe Siger din Brabant şi pe Boetius din Dacia, reprezentanţii liniei de gândire averroiste de la Facultatea de Arte. Nu suntem în posesia unor detalii consistente despre originile averroismului parizian, dar îl putem situa între 1260 şi 126519.

Siger din Brabant studiază la Facultatea de Arte din Pajis între 1255 şi 1257, când această facultate îşi câştigase deja autonomia20. În 1266, el apare ca engleză în *A Source Book în Medieval Science*, op. cit., pp. 43 – 44.

17. F. van Steenberghen, op. cit., pp. 132 – 151.

18. *Ibidem*, pp. 181 – 189.

19. *Cf*. F. van Steenberghen, op. cit., pp. 357 – 362.

20. *Cf* F.X. Putallaz, Ruedi Imbach, *Profession*: *Philosophe*. *Siger de Brabant*, Editions du Cerf, Paris, 1997, pp. 23 – 27.

principal animator al grupului de magiştri şi studenţi care manifestă tendinţe intelectualiste. El scrie în prima sa perioadă, până în 1270, mai multe texte de logică şi comentarii la texte aristotelice, printre care *Quaestiones în tertium de anima21*, unde Siger propune o concepţie de inspiraţie averroistă asupra sufletului, serios opusă învăţăturilor creştinismului. Tânărul magistru nu este preocupat în acest tratat de consecinţele religioase ale concluziilor sale, el apărând teza unităţii intelectului

posibil pentru toţi oamenii. Ca urmare a condamnării din 1270, lucrării Sfântului Toma *De unitate intellectus contra aver-roistas22* Siger îi răspunde, în 1273, cu lucrarea *De anima intellectiva*, care este mai apropiată de doctrina aristotelică originală, pledând în favoarea unicităţii intelectului. După 1270 scrie *Tractatus de aeternitate mund*? *5* (1272) şi *Quaestiones în Metaphysicam* (1273), texte de maximă importanţă pentru dezbaterile din epocă. În *Tratatul despre eternitatea lumii* el prezintă o lume care este eternă prin eternitatea

21. Tradus de A. Baumgarten în *Despre unitatea intelectului*, pp. 227 – 243.

22. Tradus în *Despre unitatea intelectului*, pp. 141 – 225.

23. Tradus în *Despre eternitatea lumii*, pp. 99 – 123.

speciilor inteligibile, în speţă prin eternitatea speciei umane; această lume este o lume necreată, ceea ce contravine flagrant creştinismului. Ultima operă cunoscută a lui Siger este *Quaestiones super librum de causis* (1275 – 1276), care înglobează un vast câmp al metafizicii, ocupându-se mai ales de probleme de teologie filosofică, în care este vorba de cauza primă; totodată, critică teoria platoniciană a ideilor. Situaţia se precipită spre 1276, iar Siger părăseşte Parisul înaintea pronunţării condamnărilor din 1277 de către episcopul parizian Étienne Templier. Judecat ca eretic, achitat de Inchiziţie, se va retrage la Orvieto, unde, mai apoi, va sfârşi în mizerie ucis de un călugăr fanatic, cel puţin aşa cum le place cronicilor religioase să descrie moartea inamicilor Bisericii şi ai puterii24.

Boetius din Dacia, mult mai puţin cunoscutul partizşn al şcolii averroiste pariziene, este şi el vizat de condamnarea din 1277. Magistru al învăţământului parizian, scrie o serie de lucrări de logică şi gramatică speculativă, comentarii la texte aristotelice şi opuscule în care îşi exprimă propriile concepţii. Deşi au fost recuperate puţine din lucrările lui, ne putem totuşi face o idee despre filosoful danez. În

1932, Martin Grabmann publică două opuscule25: *De summo bono sive de vitaphilosophi* şi *De somniis sive de somnium divinatione*, ambele de o valoare remarcabilă pentru perioada pe care o discutăm. Primul, *Despre binele suprem sau despre viaţa filosofului*, este considerat „manifestul cel mai radical al unui program de viaţă naturalist” 26, expunerea detaliată a idealului uman intelectual ce decurge din concepţia filosofică averroistă despre eternitatea lumii şi unitatea intelectului. În al doilea tratat, *Despre vise*, magistrul dă o explicaţie fiziologică viselor, respinge divinaţia, dar admite că prin vise se pot afla anumite evenimente viitoare. G. Saj027 descoperă în 1954 tratatul *De aeternitate mundf8*, care face o analiză lucidă a disputei pe problema eternităţii lumii şi dă soluţia indiferenţei logice dintre filosofie şi credinţă.

24. *Cf.* F.X. Putallaz, Ruedi Imbach, op. cit., p. 173.

25. Martin Grabmann, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi una De somniis des* Boetius von Dacien”, în *ADHLMA*, IV, 1932, pp. 287 – 317.

26. P. Mandonnet, „Note complementaire sur Boece de Dacie”, *RSPT*, 22, 1933, p. 250.

27. G. Sajo, *Un trăite recemment découvert de Boece de Dacie De mundi aeternitate*, Budapesta, 1954.

28. Tradus în *Despre eternitatea lumii*, pp. 125 – 169

Deşi, sub influenţa autorităţilor religioase, în urma condamnărilor din 1270 şi 1277, precum şi a persecuţiilor ce au urmat, averroismul latin dispăruse cu totul din Universitatea parizianăă, el reapare spre sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea. În acest sens, un foarte energic continuator al lui Siger din Brabant la Paris a fost Jean de Jandun. El a avut un rol important în sistematizarea şi propagarea ideilor averroiste în Europa. Numeroasele sale scrieri au ajuns în universităţi (Padova, Oxford), unde au format adepţi ai averroismului.

Al doilea loc în care averroismul latin a înflorit a fost Italia, mai ales la universităţile din Padova şi Bologna. Foarte influente au fost aici scrierile lui Jean de Jandun.

Datorită atmosferei mai destinse, aici, averroismul s-a putut dezvolta până în secolul al XVI-lea29. Printre primii care au îmbrăţişat aceste idei se numără Pietro d'Abano, autorul tratatului *Conciliator*, acuzat ca eretic pentru magie şi astrologie; el e continuat de Paolo Veneto, deschizătorul unui nou capitol al averroismului, alături de Nicoletto

29 – *Cf.* Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismopadovano dai secolo XIV al XVI*, Università degli studi di Padova. Centro Aristotelico, Firenze, 1958, pp. 443 – 455.

Vernia, Alessandro Achillini, iar mistica averroistă îl influenţează şi pe Pico della Mirandola. Renaşterea a găsit o bună susţinere argumentativa în teoriile averroiste, în disocierea religiei de ştiinţă. Influenţa esenţială a averroismului asupra gândirii europene, mai ales în ce priveşte domeniul politicii, s-a produs prin Dante şi Marsilio de Padova, creatorii averroismului politic şi ai punerii în circulaţie a principiului separării puterilor în stat. Sub influenţa multiplelor respingeri, averroismul din Italia devine un averroism „mundan" 30, adică raţionalist şi politic.

Din secolul al XIV-lea regăsim nuclee de gândire averroistă în multe din centrele universitare europene, inclusiv în Europa Centrală (Erfurt, Cracovia) 31. După Renan, stingerea averroismului coincide cu victoria certă a gândirii critice, experimentale asupra raţiunii scolastice şi a logicii sale închisă în sine, dar şi cu întărirea ortodoxiei religioase la Veneţia şi Padova32.

30. Jean-Paul Charnay, „Le dernier surgeon de l'averroisme en Occident", în *Multiple Averroes*... p. 335.

31. *Cf* Zdsisław Kuksewicz, „L'influence d'Averroes sur des universites en Europe Centrale", în *Multiple Averroes*... pp. 275 – 282.

32. *Cf.* Jean-Paul Charnay, op. cit., p. 336.

3. Condamnările averroismului

Revenind la condamnările din 1270 şi 1277, putem spune că ele au o deosebită semnificaţie pentru istoria

filosofiei, certificând şi sintetizând o paradigmă de gândire sub multiplele sale aspecte. Pentru a înţelege mai bine sensul condamnărilor, trebuie să precizăm mai întâi că aceia pe care îi priveau erau magiştrii de la Facultatea de Arte din Paris; „artele" erau luate în sensul clasic, antic. În Evul Mediu, artele liberale reprezentau de fapt ştiinţa profană (*trivium*: gramatică, logică, retorică, şi *quadrivium*: aritmetică, geometrie, astronomie, muzică), iar Facultatea de Arte era considerată un stadiu preparator pentru Facultatea de Teologie; dar ea avea să-şi câştige în scurt timp autonomia. Sunt momentele în care gândirea speculativă începe să se diferenţieze Cea religioasă şi să-şi reclame propria poziţie, demers ce va continua timp de mai multe secole.

Reacţia mediilor tradiţionale de gândire faţă de aceste idei a mers de la a condamna esenţial noutăţile arabe până la a sancţiona doar debordările. Pentru că şi-au permis libertăţi mai mari decât cele îngăduite, magiştrii parizieni au trebuit să suporte intervenţiile cenzurii, care erau numeroase şi diverse.

Luca Bianchi33 le împarte în trei clase: asupra cărţilor, asupra ideilor, asupra persoanelor. Asupra cărţilor se mergea de la limitarea utilizării didactice până la arderea tuturor exemplarelor; asupra ideilor se impuneau limitări didactice şi cenzuri doctrinare; oamenii erau intimidaţi, judecaţi şi sancţionaţi. Adesea aceste condamnări erau pronunţate în grabă, aşa cum e cazul celei din 1277: fiecare dintre cei şaisprezece membri ai comisiei a fost însărcinat cu o parte din muncă, iar propoziţiile extrase au fost alăturate de-a valma, fără niciun efort de organizare34. Condamnarea de la 7 martie 1277 era rezultatul unei anchete grăbite şi dezordonate, care trăda spiritul partizan al episcopului Parisului, Étienne Templier, şi al altor câţiva teologi, majoritatea franciscani; cu ocazia acestei condamnări erau vizate nu numai noile idei de origine arabă, ci şi o sumă de alte propoziţii neoplatonice, aristotelice, precum şi unele cărţi cu

33. Luca Bianchi, „Cenzure, liberté et progres intellectuel à l'université de Paris au XIIIe siècle", în *ADHIMA*, 63, 1996, pp. 46 – 78.

34. *Cf.* F. van Steeberghen, op. cit., p. 483; şi Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnes a Paris le 7 marş 1277*, Louvain, Paris, 1977, p. 318.

tematică imorală. Documentul reprobator dă o imagine injustă, mult mai sumbră decât realitatea, asupra învăţământului de la Facultatea de Arte. Recunoscându-se aceste deficienţe, la doi ani după canonizarea Sfântului Toma, la 14 februarie 1325, episcopul Étienne de Bourret anulează cele 63 de teze care atingeau anumite doctrine tomiste.

În ceea ce priveşte acuzaţiile propoziţiilor filosofice, ele au ca substrat „doctrina dublului adevăr", formulare tendenţioasă exprimată la începutul *sylla-bus*-ul*ui* din 1277, prezentă şi la Sfântul Toma. Prin această acuzaţie, Étienne Templier aprecia că aver-roiştii afirmă unele lucruri ca adevărate potrivit filosofiei, nu şi credinţei catolice: *quasi sunt duae contrariae veritate*?? *5*. Expusă explicit şi condamnată de Raymundus Lullus36, doctrina constă în afirmarea existenţei a două adevăruri: unul în conformitate

35. *Opiniones duccentaie undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo pari-siensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condem-nataie 1277, Marţii, Parisiis*, în *Despre eternitatea lumii*, p. 198.

36. *Cf.* Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, în *Opera latina*, 1978.

cu credinţa, celălalt potrivit filosofiei. Această caracterizare nu-şi găseşte motivaţia în niciunul din textele averroiştilor37, nominalizaţi fiind Siger din Brabant şi Boetius din Dacia; dimpotrivă, şi ei recunoşteau contrarietatea acestor propoziţii discutate şi îşi afirmă clar poziţia filosofică. Ei recunoşteau supremaţia afirmaţiilor ce ţin de credinţă şi sancţionau doar încercările unor teologi de a face ca aceste adevăruri să decurgă din raţiune38. În

acelaşi timp ridică şi o problemă ce va stârni numeroase dispute şi va fi obiectul multor cărţi în filosofia europeană: *în ce fel teologia poate fi ştiinţă*? – şi, ca o consecinţă colaterală: *în ce fel filosofia poate fi ştiinţă*?

Este evident că reacţia teologilor catolici era cauzată de ameninţarea pe care o aduceau noile idei „păgâne" la adresa concepţiei tradiţionale. Putem afirma că au avut dreptate în a se îngrijora, şi aceasta din două motive: explicaţiile de origine aristotelică erau mult mai simple şi dădeau seama de relaţiile fizice ale obiectelor într-o manieră organică, iar

37. *Cf.* fhienne Gilson, „Boece de Dacie et la double verité", în *ADHLMA*, 30, 1955, pp. 81 – 99.

38. *Ibidem*, pp. 92 – 93

Istoria gândirii a înclinat tot mai mult, după acest moment, spre naturalism şi materialism, spre intelectualism şi spre umanism. Însă condamnările vor avea un dublu efect negativ asupra celor care le-au emis: vor mobiliza adepţii noilor idei să se asocieze în şcoli şi vor rupe armonia dintre credinţă şi raţiune. Din acest moment, partizanii explicaţiilor raţionale îşi vor valoriza propriul sistem, ajungând să impună, printre altele, noul model uman: acela al intelectualului.

II. *Etica averroistă, sau modelul intelectual* în epocă, averroismul a influenţat diversele sfere ale gândirii, de la concepţiile fizice şi psihologice la politică şi viaţa religioasă, dar impactul cel mai puternic şi mai persistent s-a manifestat în domeniul eticii, prin impunerea idealului uman intelectual. Aceasta este motivaţia unei tentative de analiză a unui fenomen particular, dar care a impregnat întreaga istorie occidentală: apariţia *intelectualilor* în secolele XIII-XIV. Semnificativ pentru acest moment nu este atât discursul filosofic asupra problemei de opţiune morală, cât faptul în sine care îi este constitutiv intelectualului aşa cum este: *experienţa gândirii*. După cum arată şi Alain de Libera, cuvântul *intel-lectualis* aplicat unei persoane nu avea nicio semnificaţie în Evul Mediu39. Astăzi însă identificăm sub acest termen, pe de o

parte, o *tipologie umană*, iar pe de altă parte, un *grup de oameni* bine delimitat: cel al profesioniştilor gândirii, al magiştrilor, *litteraţi*. Impunerea idealului moral intelectual filosofic era contraponderea la idealul monastic religios. Putem afirma, aşadar, că aceasta este cea mai puternică sursă a conflictului între teologi şi cei care frecventau Facultatea de Arte din Paris. Societatea bazată pe privilegiile religioase se vedea direct ameninţată de un model concurent, consistent şi mai permisiv. Acesta este unul din primele momente în care doctrina religioasă creştină ca etică este pusă sistematic sub semnul întrebării de pe o poziţie cvasineutră, aceea a gândirii gratuite.

39. *Cf.* Alain de Libera, *Penser au Moyen âge*, pp. 9 – 10.

1. Originea modelului intelectual

Deşi o noutate şocantă pentru secolul al XIII-lea, modelul uman intelectual are o lungă istorie, tema superiorităţii gândirii fiind prezentă încă de la presocratici sub forma Aoyoq-ului. Etica averroistă este legată de acest Adyoc, prin Aristotel: acesta este cel mai înalt scop al vieţii umane în filosofia Stagiritului. Încă de la începutul *Eticii nicomahice*, Aristotel afirmă: „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine…” 40; astfel, unii oameni caută *plăcerea*, alţii, *onoarea*, alţii, *bogăţia*, iar alţii urmăresc o viaţă în *contemplare*. Aceste tipuri de bine căutate de indivizi corespund diferitelor trepte ale dezvoltării sufletului. Nu este vorba de un bine universal, aşa cum ar vrea Platon, ci de binele care se raportează la un subiect: binele pentru om. Acesta trebuie să fie ultim şi suficient în sine, ceva care doar prin sine face viaţa demnă de a fi aleasă. În cartea a X-a41, Aristotel pune pe această poziţie viaţa în contem

40. Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094 a 1 – 18.

41. *Ibidem*, 1095 b 14 – 1096 a 10.

plare. Cea mai înaltă facultate de care dispune omul – şi numai el – este cea intelectivă, ca urmare, ea poate fi considerată un deziderat moral.

Eticii aristotelice i se adaugă influenţa modelului arab, cu propriile presupoziţii cosmologice, astrologice, psihologice şi etice. Şi în islam, ca şi în creştinism, raţionalismul ajungea deseori la conflicte cu credinţa, diferenţiind două grupuri de gânditori: cei ce se ocupau cu *falsafa* şi cei care ţineau de *kalâtn*. În general, prin *falsafa* se înţelegea traducerea de texte şi comentarea lor, dar această ocupaţie avea legătură şi cu anumite dimensiuni profetice ale unui model moral prezent în unele religii care se întâlneau pe tărâmurile arabe42. Baza teoretică a acestui gen de acţiune stă în textele aristotelice traduse de arabi. Există în mod clar şi contribuţii proprii filosofiei arabe şi vom menţiona în acest sens un concept din *Colligetul* lui Averroes: acela de *ijmă Ai*. Acesta reprezintă, pe de o parte, totalizarea facultăţilor sufletului care determină facultatea mişcării spontane a anima

42. *Cf*. Alain de Libera, op. cit., pp. 98 – 142.

43. *Apud* Simone van Riet, „Averroes et le probleme de l'imagination prophétique", în *Multiple Averroes*... pp. 167 – 171.

lelor, iar pe de altă parte, calitatea profetică, acţiunea asupra materiei exterioare. Conform lui M.S. Pines44, acest concept a fost introdus datorită aspectului foarte diferit de cel de azi al *Corpus-ului* aristotelic. Această etică derivă în mod direct din teza unităţii intelectului şi din analogia dintre suflet şi cer45. În contextul epocii, experienţa singurătăţii nu era o temă de meditaţie filosofică majoră, ceea ce explică ideea actualizării incomplete a eului46. Dar propria activitate determina individuarea sufletului şi, ca urmare, pluralitatea sufletelor. Filosofia, gândirea înseamnă deci autoindividuare, şi aici putem regăsi nucleul conflictului între concepţia tradiţională şi noile structuri de gândire. Divergenţele legate de aspecte superficiale, uneori minore, legate de unele aspecte textuale sau de unele constatări de natură acoperă diferenţa esenţială, de paradigmă a gândirii. Rezolvarea conflictului va fi defavorabilă teologiei creştine tradiţionale, în sensul că idealul moral al

44. *Multiple Averroes*... p. 171.

45. Referitor la problema unităţii intelectului şi cea a analogiei dintre suflet şi cer, vezi Postfaţa domnului Al. Baumgarten la Despre *unitatea intelectului*, pp. 279 – 341.

46. Cf. ibidem, pp. 340 – 341.

comuniunii va fi înlocuit de cel al individuaţiei. Acesta se va baza pe un sistem de principii care va lua forma unei etici intelectualiste.

2. Portretul intelectualului averroist: *De summo bono sive de vita philosophi*

Cea mai clară expunere a eticii aristotelismului heterodox parizian o găsim în opusculul lui Boetius din Dacia *De summo bono sive de vita philosophi*. Putem spune că documentul este de maximă importanţă din două motive: el sintetizează o paradigmă morală şi, în acelaşi timp, este sursă pentru numeroase discuţii în perioada în care a apărut. Teza sa centrală, superioritatea filosofului faţă de teolog şi a intelectului faţă de credinţă, este condamnată explicit, la 1277, în mai multe locuri47:

1. *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*.

*6. Quod nulla quaestio est disputabilisper rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia ra*tiones *accipiuntur a rebus*. [...]

47. În unele ediţii ale *Condamnărilor*, Boetius din Dacia este menţionat ca *Principalis assertor istorum articulo*

170. *Quod omne bonum, quodhominipossibileest, consistit* în *virtutibus intellectualibus48*.

Tratatul a fost scris probabil în jurul anului 1270 şi are o formă continuă, unitară. Nimic nu indică faptul că el ar face parte dintr-o operă de dimensiuni mai mari. Textul tratatului a fost descoperit relativ târziu49 şi publicat de Martin Grabmann în 193250.

De la început autorul vrea să facă o distincţie care va fi ignorată de criticii săi: el vorbeşte despre binele suprem care este posibil pentru om, şi nu despre Binele Absolut, care ar fi Dumnezeu: *Non rum fuit quidam clericus Boetius*

appellatus (*Paris*, *Nat. lat. 16533*, fol. 60), *cf.* Roland Hissette, op. cit., p.12.

48. Roland Hissette, *Enquête...* pp. 15, 23 şi 263; împreună cu traducerea în *Despre eternitatea lumii*, pp. 201

Şi 223.

49** Primele date despre texte în Martin Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philhist. Klasse, München, 1924, pp. 24 *sqq*.

50. Martin Grabmann, *„Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien"*, în 1) *ADHLMA*, 6, 1932, pp. 287 – 317; 2) *Mit-telalterliches Geistesleben* II, München, 1936, pp. 200 – 224.

dico summum bonum absolute...}*1*. După ce reiterează teoria ordinii graduale a facultăţilor sufletului în funcţie de gradul lor de complexitate, teorie aristotelică, de altfel 52, Boetius concluzionează că, pentru om, cea mai înaltă facultate este cea intelectuală. Ca urmare, binele suprem accesibil omului trebuie să pornească de la această facultate, iar pentru că este cel mai bun el este numit divin53.

Magistrul danez face apoi o distincţie între două feluri de intelect (sau două părţi ale intelectului): *intellectus speculativus* şi *intellectuspracticus*. Fiecăruia dintre ele îi corespunde un fel de bine. Intelectul contemplativ îşi atinge maximul în contemplare, în timp ce intelectul practic se actualizează pe deplin în alegerea acţiunii celei mai bune54. Prin contemplare se poate atinge binele suprem, cunoaşterea adevărului şi desfătarea în el, iar prin acţiune, intelectul pune în practică acest bine. Fiind cel mai înalt bine pentru om, el trebuie să corespundă cu fericirea, care este

51. „Nu mă refer bunul suprem în sens absolut..." (trad. n., p. 9).

52. Aristotel, *De anima*, 413 a 22 – 27, 414 a 29 – 415

a 12.53 – „*Divinum autem* în *hominem vocat intellectum*”.

(trad. n., p. 11). 54. Aristotel, *Politica*, III, 1274 b 31 – 1288 b 7.

dată de la Dumnezeu. Evitarea acestui bine şi căutarea altor delectări reprezintă deci un păcat. În timp ce mulţi oameni urmează patima dezordonată, unii studiază înţelepciunea şi caută desfătarea intelectuală. Pentru Boetius, aceştia trăiesc potrivit ordinii naturale. Deci filosoful e cel care atinge starea de beatitudine prin demers intelectual. El este virtuos din trei motive: cunoaşte viciul şi virtutea, a gustat din desfătarea maximă şi respinge desfătările sensibile, iar în facultatea de înţelegere şi contemplare nu există viciu; *ideo philosophus estfacilius virtuosus quam alius15*.

Cunoaşterea are întotdeauna tendinţa de a se apropia de cauze, de ceea ce este prim în ordinea cognoscibilităţii şi realităţii. Ca atare, ajunge să cunoască cauza primă, universală şi eternă, principiul lumii, care, spune Boetius, este Dumnezeu. Filosoful ajunge să admire şi să iubească această cauză, el fiind sursa tuturor bunurilor, deci şi a bunurilor maxime. Iubirea filosofului faţă de acest bine suprem este, prin urmare, maximă.

În final, autorul dă şi o definiţie pentru filosof: *Philosophum autem voco omnem hominem viven-tem secundum rectum ordinem naturae, etqui acqui*

55. „De aceea, virtuos, mai degrabă decât alţii, e filosoful” (trad. n., p. 27).

sivit optimum et ultimum finem vitae humanae6. Binele suprem este reidentificat cu Dumnezeu.

Putem observa din textul tratatului că Boetius face eforturi pentru a scoate în evidenţă că modelul uman propus de el nu se opune credinţei creştine, ci caută să o urmeze. Însă interpretarea sensului în care e scris tratatul lasă loc unor discuţii. În secolele XIII-XIV, ca şi acum după redescoperire, gândirea autorului este considerată când păgână şi raţionalistă, când în deplină concordanţă cu credinţa. Pierre Mandonnet considera că „este raţionalismul cel mai pur, cel mai limpede şi cel mai

hotărât pe care îl putem întâlni. […] Raţionalismul Renaşterii, cu gândirea şi limbajul său diluate, nu a produs, după cât pot judeca, nimic comparabil” 57.

Textul stă sub aceste două aprecieri într-o poziţie echidistantă şi aceasta este de fapt întreaga problemă a averroismului. Autorul nu neagă nici nemurirea sufletului, nici creaţia lumii, ci ia o altă poziţie faţă de credinţă: o ignoră. Această ignorare este mai

56. „Eu numesc filosof pe orice om care trăieşte potrivit cu dreapta ordine a naturii şi care a atins scopul cel mai bun şi ultim al vieţii umane” (trad. n., p. 27).

57. P. Mandonnet, op. cit., p. 250.

degrabă o abstracţie a gândirii, un fel de punere între paranteze; ea nu aduce astfel niciun fel de atingere credinţei. Ameninţarea resimţită de teologi vine din voluptatea raţiunii pe care o slăveşte şi Boetius, la fel ca Averroes58. Ei nu numai că fac abstracţie de credinţă, dar nici nu se simt nefericiţi în lipsa ei.

Că lucrurile stau aşa ne-o demonstrează studierea altor texte din acea perioadă. Definiţia binelui din tratatul lui Boetius corespunde cu cea dintr-un tratat similar ca temă al lui Albert cel Mare, *Quaestiones de bono*, unde marele teolog declară că toate creaturile sunt ordonate în raport cu un scop, iar acest scop este bun59. Este vorba despre acelaşi bine suprem relativ la fiinţele create, în particular pentru om, iar cea mai nobilă parte a omului este intelectul. Dar acesta este tot timpul relaţionat cu divinitatea, astfel încât importanţa lui este mult diminuată.

58. fitienne Gilson, *Filosofia Evului Mediu*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 525.

59. *Otnne creatum est ordinatum adfinem* […. *JFinis autem est bonum*…

— Albert cel Mare, *Quaestiones de bono* (*Summa de bono q*. 1 – 1*0*), f. 311, 16 – 22, ed. Henricus Kiihle, Bonnae Sumptribus Petri Hanstein, Bonn, 1933, p. 10.

3. Între credinţă şi filosofie

Dacă e să căutăm ce înseamnă acest adevărat cult al raţiunii pe care îl practică Boetius din Dacia în tratatul

său, vom face apel la Siger din Brabant, ale cărui texte, mai numeroase, ne pun în faţa unui lucru curios60. Acest cult al raţiunii era de fapt un cult al tradiţiei filosofice; în ambiţia de a face filosofie nu era pe primul-plan ambiţia de a revoluţiona domeniul filosofiei, ci mai degrabă de a căuta ce gândesc filosofii relativ la o anumită problemă: *quaerendo* intentionem *philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamu-l*. Acest fapt îşi are explicaţia în marea afluenţă de texte valoroase prin traducerile din acea perioadă, ceea ce determina studiul lor într-un ritm alert, concurent unor creaţii proprii.

Dar, după cum s-a mai spus, asumarea acestor poziţii genera uneori contradicţii cu doctrina reli

60 F. van Steenberghen, op. cit., p. 383.

61. „Chestionând intenţiile filosofilor în această e problemă mai mare decât e alte adevăruri, cum să procedăm în mod înţelept (filosofic)" – Siger din Brabant, *De anima intellectiva*, c. VII, ed. Mandonnet, p. 164.

gioasă. Chiar Albert cel Mare o spune: *Theologica autem non conveniunt cum philosophicis în principii-2*. Pentru Sfântul Toma, teologia trebuie să călăuzească filosofia, iar când aceasta din urmă ajunge la afirmaţii contrare credinţei, trebuie să le reformuleze. Pentru a evita conflictele, Facultatea de Arte a Universităţii pariziene adoptă, la 1 aprilie 1272, un nou statut63. Acesta este mai degrabă o formulă diplomatică prin care se interzice abordarea temelor pur teologice cu mijloacele raţiunii naturale (de exemplu: Trinitatea, întruparea etc). În tratatul *De mundi actemitată**, Boetius din Dacia susţine autonomia filosofiei faţă de teologie. Pentru Paul Wilpert65, problema eternităţii lumii este doar o exemplificare a relaţiei dintre credinţă şi raţiune care demonstrează că între ele nu există contradicţie. Această demonstraţie se bazează, pe de o parte, pe diferenţa

62. Albertus Magnus, *Comentarium în Metaphysicam*, XI, tr. 3 c. 7.63 – Edward Grant, *A Source Book*... pp. 44 – 45.

64. Trad. În *Despre eternitatea lumii*, pp. 125 – 169.

65. Paul Wilpert, „Boethius von Dacien – Die autonomie des Philosophen”, în *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen* (*Miscellanea Medievalia*), Berlin, 1964, p. 138.

dintre căile de a găsi adevărul – credinţa prin revelaţie, cunoaşterea prin raţiune –, iar pe de altă parte, pe ideea că interogaţia asupra fiecărui domeniu trebuie să vină din interiorul domeniului, şi nu din alt domeniu. Fiind date surse diferite şi modalităţi de argumentare diferite, rezultatele pot fi contradictorii. Filosoful este în acelaşi timp subiect cunoscător şi creştin, un reprezentant al ştiinţei înfiinţate de raţiunea naturală care vede pericolul credinţei fără raţiune. Luând distanţă, el decide să vorbească *secundum philosophos* fără a prejudicia adevărurile credinţei.

4. Idealul nobleţei: *magnanimitas*

Ca filosof şi doar ca filosof, Siger din Brabant n-ar fi abordat o temă cum este aceea a nobleţei şi umilinţei dacă un text din Aristotel nu i-ar fi dat ocazia. Este vorba de uyaAOipuxia din *Etica nicomahicâ66*, termen tradus în latină prin *magnanimitas*. La Aristotel, UEyoAotyuxice este o virtute, dar nu are un domeniu strict precum celelalte virtuţi, ci apare ca o virtute cvasiglobală, manifestată în toate celelalte

66. Aristotel, *Etica nicomahicd*, 1123 a 34 – 1125 a 35.

virtuţi ca o conştiinţă a virtuţii. Oamenii care au această virtute se deosebesc de ceilalţi prin ţinută şi comportament.

Dificultatea acceptării ei ca virtute devenise deja clasică, fiind comentată şi de Sfântul Albert şi de Sfântul Toma: dacă nobleţea este o virtute, aşa cum zice Aristotel, atunci umilinţa mai poate fi virtute? – şi invers: dacă umilinţa este o virtute, aşa cum spun teologii, atunci nobleţea mai poate fi virtute? Aceştia doi rezolvaseră problema ca nişte teologi, evitând planul raţiona167.

În prima dintre *Quaestiones morales*, Siger abordează această temă şi, apelând la textele aristotelice,

arată că virtutea trebuie să fie o dispoziţie maximă a celor perfecţi, iar umilinţa este a celor imperfecţi68. Căutarea măreţiei, *magnanimitas*, este idealul oamenilor, care doresc onoarea. Iată deci că avem de-a

67. *Cf.* R.-A. Gauthier", L Aristotelisme integral: redecou-verte de 1 aristocratisme aristotelicien", în Ma*gnani-mite, l'ideal de l*a *grandeur dans l*a *philosophie paienne e*t *dans la théologie chrétienne,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1951, p. 471.

68. Siger de Brabant, *Quaestiones morales*, cu. 1, obi. 2, în *Ucrits de logique, de morale et de physique*, edition critique Bernardo Bazân, Louvrain, Paris, 1974, p. 98.

face cu două feluri de virtuţi: o mare virtute pentru oamenii mari şi una mică pentru oamenii mici69. Necesitatea admiterii ambelor virtuţi vine din faptul că oamenii nu sunt toţi la fel de puternici – pentru unii, căutarea măreţiei sufleteşti poate fi o speranţă, iar pentru alţii, o disperare.

Pentru intelectualul secolului al XIII-lea, *magnanimitas* este o virtute dătătoare de iniţiativă, o pasiune însetată de a spera. Ea reprezintă spiritualitatea laică a intelectualului care, refuzând modelul monastic, îl caută pe Dumnezeu indirect, prin mijlocirea omului şi a lumii.

Redescoperirea aristocratismului aristotelic va avea un ecou îndelungat. La Dante, viaţa în conformitate cu intelectul devine scopul oricărei societăţi umane70. Meister Eckhart va renunţa la umilinţa care îi cere lui Dumnezeu să se încline71. *Magnanimitas la* Eckhart este grandoarea sufletului gol de orice lucru creat, nobleţea detaşării totale; literalmente, este măreţia

69. *Cf.* R.-A. Gauthier, op. cit., p. 480.

70. Dante, *De monarchia*, I, 3, 1.

71. *Cf.* Meister Eckhart, *Cetăţuia din suflet*, Predica 15, trad. de Sebastián Maxim, Editura Polirom, Iaşi, 2003; Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990, pp. 283 – 284.

vidului care, în puritatea sa absolută, îi face locul natural lui Dumnezeu72.

5. Intelectualii

Referitor la secolul al XIII-lea, trebuie spus că latura teoretică a acestui principiu moral a fost susţinută pe partea practică de un număr de indivizi care profesau acest stil de viaţă.

În urma ascensiunii oraşelor, cetăţenii cu preocupări identice sau apropiate se organizau în bresle şi corporaţii73. Universitarii se constituiau, la rândul lor, într-o corporaţie, fiind numiţi *clerici*, la începutul secolului fiind supuşi episcopului, pentru ca mai apoi să-şi câştige independenţa. La separarea de domeniul ecleziastic, ei îşi iau numele de *filosofi*, după cum era numit Aristotel în comentariile arabe şi latine74. Folo

72. Meister Eckhart, *Sermopaschalis*, § 7, Sturiese, p. 140, 13 – 14.

73 – Jacques Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. N. Ghimperţeanu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, pp. 80 – 133.

74. După cum se ştie, numele lui Aristotel era deseori înlocuit cu *Filosoful* (cu majusculă), în timp ce *Comentatorul* era Averroes.

sirea comună a numelui de/z/osq/ pentru intelectuali începe cu textele averroiştilor în care era descris, devenind „cel mai riguros ideal al intelectualului” 75. Această corporaţie universitară îşi câştigă pe rând independenţa faţă de puterea ecleziastică şi de cea laică, construindu-şi o identitate proprie, deseori diferită de la o universitate la alta, mai ales în privinţa sistemului de cursuri şi de examinare. Cursurile erau constituite în principal din studii şi comentarii la texte. Periodic se organizau dispute, la care luau parte toţi studenţii. Dincolo de specificaţiile universitare, cei ce făceau parte din clasa universitarilor, studenţi şi profesori, aderau la o tradiţie care includea divertismente colective ca petrecerile de doctorat şi ceremonialele de admitere.

Dificilul echilibru dintre credinţă şi raţiune cu care se

confruntau intelectualii averroişti este dublat de atacurile antiaristotelice în sprijinul teologiei ale lui Albert cel Mare şi Toma d'Aquino şi de respingerea totală a lui Aristotel de către augustinism. Chiar dacă demersurile lor raţionale erau făcute în numele unei spiritualităţi creştine, ele nu erau acceptate de autorităţile religioase.

75. J. Le Goff, op. cit., p. 130.

Intelectualul, în acelaşi timp savant şi profesor, este doar un aspect al gândirii medievale, un tip printre alte tipuri în căutarea aceleiaşi experienţe: aceea a reflecţiei libere.

III. *Divinaţia prin vise*

Problema viselor, datorită caracterului lor ascuns, fantastic, uneori inexplicabil, a fascinat mai toate curentele de gândire. Analiza unei asemenea explicaţii relativă la originea şi funcţia viselor poate da seamă de concepţia despre suflet, despre om, chiar şi despre lume într-o anumită măsură. Cel mai profund aspect al acestei problematici îl constituie relaţia dintre vise şi realitate.

<*f* Dacă putem face o clasificare, putem distinge, între concepţiile despre vise, unele cu caracter mistic şi unele bazate pe o explicaţie, raţională. În centrul celor două paradigme pot fi puse cele două surse mari pentru filosofia europeană: Platon şi Aristotel. La Platon, visele sunt de natură profetică şi de inspiraţie divină. Prin ele, partea raţională a sufletului – Aoyicmxov – îşi comunică gândurile transformate în imagini vizuale76. Acestea îşi au originea în ficat, de unde aceste imagini dau naştere viselor şi care explică totodată practicarea divinaţiei prin examinarea ficaţilor animalelor. Aristotel elaborează în tratatele *De insomniis* şi *De divinationeper somnum* o teorie integral fiziologică asupra viselor şi neagă explicit originea lor divină, deşi admite natura lor ocazional profetică. Adoptarea aproape fără rezerve a filosofiei aristotelice de către averroiştii latini duce la acceptarea integrală a teoriei despre vise. Aceasta este acum confruntată cu varianta concurentă a explicaţiei viselor, cea mistic-religioasă a teologiei creştine.

1. Boetius din Dacia – *De somniis*

Tratatul filosofului danez are la bază micul tratat din *Parva naturalia* dedicat divinaţiei, *De divinatione per somnum*! 1. Tratatul are structura unei *quaestio* în care argumentele joacă un rol slab, iar uneori rămân fără răspuns. La acesta se adaugă la final un *dubium*. Caracterul integral al textului e evident din conţinutul lui, dar ne putem întreba dacă el nu face

76. Platon, *Timaios*, 7 la-72 b.

77. Aristotel, *De divinatione per somnum*, 462 b-464 b.

parte dintr-o serie de tratate dedicate problemei viselor. Motivaţia acestei îndoieli o constituie formularea *primo quaero* pe care o foloseşte autorul. Faptul că nu s-a mai descoperit niciun text pe problema viselor care să-i aparţină lui Boetius ne dă de înţeles că acest *primo quaero* e doar o formulă de exprimare.

Textul a fost regăsit şi publicat pentru prima dată de către Martin Grabmann în 1932, alături de *De summo bon078*. Nu se poate fixa cu exactitate data redactării, dar puţinele informaţii pe care le avem converg spre anul 127079.

Boetius e întrebat de către *quidam homines contemplativi* dacă prin vise se poate cunoaşte viitorul şi cum se explică existenţa viselor. Răspunzând, autorul caută să dea viselor o explicaţie psihofiziologică, inspirându-se din ideile peripatetice şi medicale ale timpului.

Structura tratatului este tipică: începe cu o introducere, apoi este expusă *quaestio*, după care urmează

78. Martin Grabmann, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien, în *ADHLMA*, IV, 1932, pp. 287 – 317.

79. *Cf*. Boethii Daci, *De summo bono*, *De somniis*, ed. N.G. Green-Pedersen, 1976, p. LX.

argumentele; este expus apoi *corpus quaestionis* (răspunsul) şi se încheie cu *dubium*.

La început, Boetius reia ideile din *De summo bono*

referitoare la binele suprem accesibil omului, care este contemplarea săvârşită de filosof. Apoi urmează punerea problemei, *quaestio*: substituindu-se filosofului ideal, adică identificându-se cu el, autorul caută să răspundă prin mijloace raţionale celorlalţi intelectuali care îşi pun problema dacă e posibilă o ştiinţă a viselor sau dacă prin ele se poate afla viitorul. El expune în continuare argumentele şi prima dată sunt prezentate motivele pentru care aceste lucruri nu sunt posibile: 1) pentru că judecăţile din vise nu sunt nici certe, nici probabile, ele nu pot fi obiectul unei ştiinţe; 2) pentru că visele nu sunt raportate la lucrurile reale sau la cele viitoare, ele nu pot conduce la cunoaşterea întâmplărilor viitoare; 3) pentru că orice cunoaştere provine sau din învăţare sau din descoperire, iar visele nu intră în aceste două categorii, deci cunoaşterea prin vise nu e posibilă. Argumentul în favoarea cercetării problemei este acela că totuşi aproape toţi oamenii au avut experienţa unui vis care priveşte viitorul.

Presupunând că ştiinţa viselor e posibilă şi că prin divinaţie se pot cunoaşte evenimentele viitoare, se intră în *corpus quaestionis*. Se împart visele în trei clase: 1) *accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum* – coincidenţe care nu creează o legătură între vise şi întâmplările viitoare; 2) *causa futurorum* – vise care sunt. cauza evenimentelor viitoare, cum ar fi inspiraţia în vis care face ca persoana care a visat să acţioneze după ce se trezeşte ţinând cont de ce a visat; 3) *signa futurorum* – semne ale întâmplărilor viitoare. Acestea din urmă pot fi: 1) *ex causa exteriori* – cauzate din exterior, de exemplu, de o anumită conjunctură astrală80; 2) *ex parte nostra* – din interiorul nostru. Cele din interiorul nostru pot fi: 1) *ex parte* corporiscare provin din corpul nostru în urma unei afecţiuni sau suferinţe; 2) *ex parte animae* – care provin din afecţiunile sufletului, cum ar fi frica sau dragostea.

— Acestea toate dau seama de evenimente prezente şi viitoare, dar nu au un sens fatalist. Dacă se acţionează prompt, evenimentele semnificate prin vis pot fi

împiedicate, cum se poate întâmpla în cazul unor afecţiuni fizice: bolnavului i se arată prin vis

80. Aceasta este o consecinţă a analogiei dintre intelectul uman şi cer şi a problemei cerului ca mediator inteligibil.

semnele unei afecţiuni de care nu ştie, iar un medic bun care cunoaşte aceste semne poate lua măsuri la timp, înainte de agravarea situaţiei.

În final, un *dubium* – de ce copiii nu au vise? Este aceeaşi problemă pe care şi-o pune şi Aristotel în *De insomnii*? *1* şi care rămâne doar parţial rezolvată prin argumente fiziologice referitoare la diferenţele de nutriţie.

2. Cauzele viselor

Boetius determină două surse pentru vise, pentru al căror nume transliterează termenii aristotelici: (pdv Taauct-*phantasma* şi e iSoaov – *idolum*. *Phan-tasma* reprezintă imaginea receptată în stare de veghe şi conservată în suflet care generează în primul rând visele accidentale. *Idolum* este acea imagine pe care o formează în noi facultatea de imaginare – *virtus imaginativa* – şi în care se reflectă intelectul. Felul în care iau naştere imaginile din vise, din *phantasma* şi *idolum*, se conformează cerinţei de a da fenomenelor naturale explicaţii raţionale în concordanţă cu opiniile filosofilor consacraţi. Dar, mai

81. Aristotel, *De insomniis*, 462 b.

mult, elitismul intelectual începe să ironizeze fin corporatismul religios. Când vorbeşte de visele cu cauze biologice care produc degajări de influxuri terestre întunecate, Boetius spune, ironic, că *tune somniat dormiens se videre monachos nigros, et quidam fatui expergefacti iurant se în dormiendo vidisse diaboloi2*.

După cum afirma şi în *De summo bono*, Boetius nu respinge posibilitatea unor acte divine. De aceea afirmă: *non tamen nego quin angelus vei diabolus possint dormienti vei infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate.83* Aceasta este o respingere explicită a acuzaţiei că profesează doctrina dublului adevăr.

Este evident că lucrarea lui Boetius din Dacia nu se impune prin modul în care este rezolvată problema» divinaţiei prin vise şi a genezei viselor, ci mai degrabă prin metoda demonstraţiei şi prin asump

82. „... atunci cel care doarme visează că vede monahi negri şi cei care au fost amăgiţi jură, când se trezesc, că în timpul somnului văzuseră diavoli" (trad. n., p. 63).

83". – totuşi nu neg că, din voinţă divină, un înger sau un diavol poate să apară într-adevăr celui ce doarme sau bolnavului" (trad. n., p. 63).

ţiile de ordin filosofic şi moral care reprezentau o întoarcere radicală de la explicaţiile religioase la analizele raţionale. Scoaterea în evidenţă a superiorităţii demersului intelectual este dublă: 1) în spatele pretextului oferit de problema viselor se prezintă implicit sau explicit noul model uman; 2) textul în sine este rezultatul unui astfel de demers în care figura lui Boetius din Dacia are tendinţa să se suprapună cu cea a filosofului ideal.

Bibliografie

I. *Ediţii ale operei*:

1. Grabmann, Martin, *Neuaufgefundene Werke des Sigers von Brabant undboetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philhist. Klasse, München, 1924, pp. 24 *sqq*.

2. Grabmann, Martin, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien, în 1) *Archives d'Histoire littéraire du Moyen âge*, 6, 1932, pp. 287 – 317; 2) *Mittelalterliches Geistesleben* II, München, 1936, pp. 200 – 224.

3. Boethii Daci, *De summo bono*, *De somniis*, în *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI. 1 – 2 *Boethii Daci Topica & Opuscula* (DKK 300), ediţia J. Pinborg şi N.J. Green-Pedersen, 1976, pp. 369 – 377 şi pp. 382 – 391.

II. *Texte care reprezintă surse directe ale tratatelor*:

1. Aristotel, *Desomno et vigilia* (453 b 11 – 458 a 32),

De insomniis (458 a 33 – 462 b 11), *De divinatione per somnum* (462 b 12 – 464 b 18 a), tradus în română de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

2. Aristotel, *Etica nicomahică* (1094 a 1 – 118 lb 23), tradus în română de Stella Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

III. *Tratate medievale legate de problema averroismului latin*:

1. Albert cel Mare, *Despre destin*/*De fato*, traducere din limba latină de Corneliu Todericiu, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

2. Alberti Magni, *Quaestiones de bono* (Summa de bono, q. 1 – 10) nune primum edidit prolegomenis apparatu critico notis instruxit Henricus Kuhle, Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, Bonn, 1933

3. Albertus Magnus, *Comentarium în Metaphysicam*, în *Opera omnia*, ed. Auguste et Emile Borgnet, Paris.

*1890 – 1899.

4. Averroes Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Animae beatitudine, seu epistola de Intellectu, ed. Venetiis, 1562.

5. Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*... ed. Keicher, Paris, 1310, pp. 53 *sqq*.

6. Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium de anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazan, Louvain, Paris, 1972.

7. Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, edition critique Bernardo Bazân, Louvain, Paris, 1974, pp. 53 – 105.

IV. Exegeza operei lui Boetius din Dacia şi a averroismului latin:

1. * * *, *Multiple Averroes. Actes du Colloque* International *organise à l'occasion du 85 Cf anniversaire de la nais-sance d'Averroes, Paris 20 – 23 septembre 1976*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.

2. Bianchi, Luca, „Cenzure, liberté et progres intellectuel a 1 Université de Paris au XIIIe siècle”, în *Archives d’Histoire littéraire du Moyen âge*, 63, 1996, pp. 45 – 93

3. De Vaux, R.La premiere entrée d’Averroes chez les latins”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1933, pp. 194 – 245.

4. Gauthier, R.-A.L’Aristotelisme integral: redecouverte de 1 aristocratisme aristotelicien”, în *Magnanimite, l’ideal de la grandeur dans la obilosopbiepaienne et dans la théologie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1951, pp. 466 – 488.

5. Gauthier, R.-A.Notes sur les debuts (1255 – 1240) du premier «averroisme»”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66, 1982, pp. 321 – 374.

6. Gauthier, R.-A.Notes sur Siger de Brabant” (II) în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1984, pp. 3 – 49.

7. Gilson, Étienne, „Boece de Dacie et la double verité”, în *Archives d’Histoire littéraire du Moyen âge*, XXX, 1955, pp. 81 – 99.

8. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 508 – 526.

Grant, Edward, „The Translation of Greek and Arabic Science into Latin”, în *A Source Book în Medieval Science*, edited by Edward Grant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, pp. 35 – 52.

10. Guillielmi Alverni, *Opera omnia*, ed. Venetiis, 1674.

11. Hisette, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnes a Paris le 7 marş 1277*, ed. Louvain, Publications Universitaires Vander-Oyez, Paris, 1977.

Le Goff, Jacques, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. de Nicolae Ghimpeţeanu, Meridiane, Bucureşti, 1994.13 – Libera, Alain de *Albert le Grand et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990, pp. 267 – 295.

14. Libera, Alain de *Cearta universaliilor*, trad. de Ilie şi Margareta Gyuresik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

15. Libera, Alain de *Penser au Moyen âge*, Editions du Seuil, Paris, 1991.

16. Lottin, d. Odón, *Psichologie et morale aux XIF et XIlf siècles*, cap. „Synderese et conscience", Abbaye du Mont Cesar, 1942, pp. 226 – 341.

17. Mandonnet, Pierre, „Note complementaire sur Boece de Dacie", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22, 1933, pp. 246 – 250.

18. Nardi, Bruno, *Saggi sull'aristotelismo padovano dai secolo XIV al XVI*, Università degli studi di Padova. Centro Aristotelico, G.C. Sansoni – Editore, Firenze.

1958.

19. Putallaz, François-Xavier, „La connaissance de soi au Moyen âge: Siger de Brabant", în *Archives d'Histoire littéraire du Moyen âge*, 59, 1992, pp. 89 – 157.

20. Putallaz, François-Xavier, *La connaissance de soi au XIlf siècle*, *de Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991.

21. Putallaz, François-Xavier, Ruedi Imbach, *Profession*: *Philosophe*. *Siger de Brabant*, fiditions du Cerf, Paris.

1997.

22. Renan, Ernest, *Averroes et l'averro isme*, *essai historique*, Paris, 1852.

23. Sajo, Geza, *Un trăite recement découvert de Boece de Dacie*, *texte inedit avec une introduction critique*, Akademia Konyvkiado, Budapest, 1954.

24. Steenberghen, Fernand van, *La philosophie au XIlf siècle*, Louvain, Paris, 1966.

25. Wilpert, Paul, „Boethius von Dacien – Die autonomie des Philosophen", în *Beiträgezum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen* (*Miscellanea Medievalia*), Berlin, 1964, pp. 135 – 152.

V. Alte tratate ale lui Boetius din Dacia în limba română:

1. Despre eternitatea lumii, în Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquíno, Alkindi, Avicena, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gând, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, traducere din limba latină, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 1999

VI. *Receptarea lui Boetius din Dacia în cultura română*:

1. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Tehnică.

Bucureşti, 1995, vol. 2, p. 150.

„Joja, Athanasie, *Studii de logică*, Editura Academiei, Bucureşti, vol. 1, pp. 226 – 227; vol. 2, pp. 198 – 200.

Cuprins

Notă introductivă (Mihai Maga)

Boetii Daci

De summo bono sive de vita philosophi

Boetius din Dacia

Despre binele suprem sau despre viaţa filosofului

Boetii Daci

Desomniis

Boetius din Dacia

Despre vise

Note

Redescoperirea experienţei intelectuale în idealul moral al filosofului averroist (*Mihai Maga*)

I. *Prezentare generală a avetroismului latin*

1. Sursele averroismului

2. Dezvoltarea averroismului

3. Condamnările averroismului

II. *Etica averroistă sau modelul intelectual*

1. Originea modelului intelectual

2. Portretul intelectualului averroist:

De summo bono sive de vita philosophi

3. Între credinţă şi filosofie

4. Idealul nobleţei: *magnanimitas*

5. Intelectualii

III. *Divinaţia prin vise*

1. Boetius din Dacia – *De somniis*
2. Cauzele viselor
Bibliografie
Redactor: Cezar Petrilă
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Ioana Mariniuc
Bun de tipar: februarie 2005. Apărut: 2005
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
Tiparul executat la S.C. Polirom ABB S.A.
str. Bucium, nr. 34, 700265, Iaşi, Tel.: (0232) 230323; Fax: (0232) 230485

Filosofia secolului al XIII-lea a fost marcată de unul dintre momentele de glorie ale revenirii lui Aristotel în cultura occidentală, în principal datorită numeroaselor traduceri din greacă sau arabă care au circulat la vremea respectivă. Apogeul aristotelismului a generat o serie de dispute ce au angajat orientări de gândire concurente. Dintre acestea, cel mai puţin cunoscut este „averroismul latin" (sau „aristotelismul heterodox"), printre ai cărui protagonişti se numără şi Boetius din Dacia, unul dintre maeştrii formaţiei spirituale a lui Dante Alighieri.

Între puţinele lucrări care s-au păstrat de la filosoful danez se numără şi tratatele incluse în acest volum, două exegeze aristotelice apărute în contextul mişcării aristotelico-averroiste din mediul universitar parizian al anilor 1268 – 1272. Prima, *De summo bono sive de vita philosophi*, dezbate modelul etic intelectual aşa cum apare el în *Etica nicomahică*, redeschizând discuţia asupra idealului moral laic în filosofia medievală. Iar a doua lucrare, *De somniis*, reia tratatul aristotelic *De divinatione per somnum*, pentru a aborda în mod naturalist problema determinării viitorului prin vise, demersul intelectual făcut din perspectiva noului ideal moral ducând la o concluzie pur raţională.

EDITURA POLIROM
ISBN 973 – 681 – 881-O